

دروس خارج اصول سال ۹۴-۹۳

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹٤-۹۳

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۴-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۴-۹۳/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

شرط جریان اصل برائت ۹۳/۰۶/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط جریان اصل برائت

در سال گذشته بحث برائت و اشتغال را تمام کردیم. در اینجا مبحثی باقی مانده است به نام خاتمه که شیخ انصاری و محقق خراسانی آن را بیان کرده اند و آن در مورد شرایط اصول عملیه است.

این شرایط بر دو قسم است: گاه شرط جریان است و گاه شرط عمل:

شرط جریان چیزی است که اگر نباشد، اصل، موضوع نخواهد داشت و اصلا جاری نمی شود.

شرط عمل این است که اگر نباشد، شرط هرچند موضوع دارد و می تواند جریان داشته باشد ولی به مانع برخورد می کند مانند اینکه اصل برائت معارض داشته باشد.

ما در این خاتمه فقط شرط جریان اصول را بحث می کنیم یعنی بررسی می کنیم این اصول در کجا موضوع دارد و در کجا موضوع ندارد و بحث ما به این ترتیب است:

۱.شرط جریان اصل برائت عقلی

۲.شرط جریان اصل برائت شرعی

۳.شرط جریان اصاله الاحتیاط

۴.شرط جریان اصاله التخییر

۵.شرط جریان استصحاب.

اما الاول: شرط جریان برائه العقلیه

ما در دوره های قبل احتیاط را مقدم می داشتیم ولی در این دوره از برائت شروع می کنیم.

فحص از دلیل اجتهادی شرط جریان برائت عقلیه است یعنی باید دید که در کتاب و سنت دلیلی هست یا نه. برائت هنگامی جاری می شود که دلیلی در کتاب و سنت نباشد بنا بر این اگر فحص نباشد، برائت عقلی بدون موضوع خواهد بود. علت آن این است که موضوع برائت عقلیه، عقاب بلا بیان است. بیان هم به این نیست که شارع درب خانه ی هر مکلفی را بزند و بگوید که تکلیف شما فلان چیز است. در دنیا نیز وقتی دولت های عالم قانونی تصویب می کنند، آنها این قانون به تک تک افراد ابلاغ نمی کنند بلکه آن را در نقطه ای قرار می دهند که در دسترس افراد باشد. احکام الهی نیز در کتاب و سنت بیان شده است به گونه ای که اگر مکلف مراجعه کند می تواند حکم را پیدا کند. بنا بر این برائت عقلیه در صورتی جاری می شود که مکلف فحص کند و پیدا نکند. اینجاست که عقل می گوید: اگر تکلیفی بود پیدا می شد و چون پیدا نشد، عقاب بدون بیان خواهد بود که قبیح است. مخصوصا که مراد از بیان، علم نزد خداوند و بیان در سینه ی امام علیه السلام نیست بلکه مراد بیان در مواضعی است که قابل دسترس باشد.

ص: ۱

ثم ان للمحقق الاصفهانی دلیلا آخر علی لزوم الفحص: ایشان می فرمایند که اگر مکلف بدن فحص، برائت جاری کند، فهو خرج من ذل الرقیه و رسم العبودیه. عبودیت این است که فرد، از تکلیف خود جستجو کند و اگر کسی چنین نکند و برائت جاری کند و بگوید تکلیفی وجود ندارد، این کار او خروج از رسم عبودیت و ظلم بر مولی و تجاوز به حقوق مولی است و واضح است که این کار قبیح می باشد.

فرق کلام ایشان و ما در این است که ما می گوییم که همان تکلیف واقعی که امام علیه السلام بیان فرموده و در کتب حدیثی موجود است ما را وادار به فحص می کند.

ولی محقق اصفهانی می فرماید: عنوان ثانوی که همان ظلم به مولی و نادیده گرفتن حقوق مولی است ما را وادار به فحص می کند.

فرق دوم این است که اگر ما فحص نکردیم و برائت جاری کردیم به نظر ما، عقاب بر حکم واقعی است و همان حکم واقعی

سبب عقاب است ولی از نظر محقق اصفهانی عقاب، بر عنوان ثانوی بار می شود یعنی ما را به سبب خروج از ذل رقیت و رسم عبودیت عقاب می کنند.

یلاحظ علیه: بیـان محقق اصـفهانی باطـل نیست ولی احتیاجی به این بیان نـداریم زیرا جایی که حکم واقعی ما را تحریک می کند و حجّت را بر ما اتمام می کند احتیاجی به عنوان ثانوی نداریم.

و ان شـئت قلت: در اتمام حجّت دو چیز لازم است، علم به تکلیف و احتمال وجود تکلیف در مظان (مانند اینکه احتمال دهیم در کتب حدیثی دلیلی مثلا بر وجوب دعاء هنگام رویت هلال وجود داشته باشد) بنا بر این حتی احتمال وجود تکلیف بر اتمام حجّت کـافی است و در نـتیجه مـادامی که فحص انجـام نشـده است نمی تـوان برائت جـاری کرد و در صـورت اجرای برائت عقاب، بلا بیان نخواهد بود.

ص: ۲

ههنا بیان ثالث: اگر شارع مقدس اجازه دهد که افراد، بدون فحص، برائت جاری کنند این با اهداف انبیاء سازگاری ندارد. انبیاء آمدند تا مردم را به احکام آشنا کنند. اگر قرار باشد به صرف شک در تکلیف، برائت جاری شود، این با آن اهداف سازگار نیست. آنها آمدند تا مبشر و منذر باشند و این هدف در صورتی عملی است که من فحص کنم و الا نه بشارت انبیاء به من می رسد و نه انذار آنها.

ثم ان البرائه العقلیه گاه در شبهات حکمیه جاری می شود مانند شرب تتن و گاه در شبهات موضوعیه جاری می شود مانند اینکه آیا این مایع، شراب است یا آب.

علماء معمولا برائت عقلیه را در هر دو جاری می دانند ولی استاد ما آیت الله بروجردی قائل بود که برائت عقلی فقط در شبهه ی حکمیه جاری می شود و در شبهات موضوعیه هرگز جاری نمی شود زیرا وظیفه ی شرع مقدس این است که احکام را بیان کند نه موضوعات مانند اینکه بیان کند مایع مزبور خمر است یا نه.

مرحوم امام قدس سره به کلام ایشان اشکالی داشتند و آن اینکه مراد ما از بیان، حجّت است و عقاب بلا بیان به معنای عقاب بلا حجّت است. واضح است که حجّت هم در احکام است و هم در موضوعات.

حجّت به معنای صغری و کبری است یعنی همان گونه که در احکام باید صغری و کبری داشت مانند: هذا شرب التتن و کل شرب التتن حرام. در موضوعات هم باید صغری و کبری چید مانند: هذا خمر و کل خمر حرام و من نمی دانم این خمر است یا نه بنا بر این در موضوعات، شک در صغری کافی است.

نقول: ما نه مانند امام قدس سره قائل به توسع هستیم که همه جا اصل برائت عقلی را جاری بدانیم و نه مانند آیت الله بروجردی که برائت عقلی را در موضوعات جاری ندانیم.

به نظر ما علاوه بر احکام باید در موضوعات هم فحص کنیم و بعد برائت عقلی را جاری کنیم منتها با این قید که فحص، آسان باشد.

مثلا شب است و نمی دانم که مایع مزبور آب است یا خمر، در این حال با یک استشمام می توانم باخبر شوم.

یا مثلا سفر کرده ام و نمی دانم هشت فرسخ است یا نه تا نمازم قصر باشد در اینجا باید فحص کنم و از کسی بپرسم و یا به کیلومتر شمار ماشین نگاه کنم.

یا مثلا مزرعه دار هستم و نمی دانم زکات بر گندم من واجب شده است یا نه، باید آن را وزن کنم و باخبر شوم.

یا مثلا سال خمسی من آمده است و نمی دانم خمس به من تعلق گرفته است یا نه. باید دفتر خود را باز کنم و محاسبه کنم که ببینم آیا سود کرده ام یا نه.

یا مثلا نمی دانم برای حج مستطیع هستم یا نه در این حال باید مقدار دارایی خود را محاسبه کنم.

بنا بر این در جایی که علم در آستین انسان باشد، باید فحص کرد و نمی توان برائت جاری کرد.

شرایط جریان برائت نقلی، احتیاط، تخییر و استصحاب ۹۳/۰۶/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط جریان برائت نقلی، احتیاط، تخییر و استصحاب

ص: ۴

بحث در شرایط جریان اصول عملیه است. برائت عقلی را خواندیم و گفتیم که ابتدا باید فحص کرد و الا ـ برائت عقلی که عقاب بلا بیان است موضوع ندارد زیرا باید فحص کنم تا احراز کنم بیانی وجود ندارد.

اما شرایط جریان برائت نقلی. دلیل برائت نقلی، حدیث رفع (۱) و حدیث حجب (مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ) (۲) است و یا (إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ) (۳)

بدون فحص، برائت نقلی موضوع ندارد زیرا

اولا: این کار بر خلاف اهداف انبیاء می باشد زیرا انبیاء آمده اند تا مبشر و منذر باشند و خداوند می فرماید: (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِين) (۴) و مردم را تربیت کنند و اگر قرار باشد که ما به سراغ کلمات آنها نرویم و در هر مورد که شک کرده ایم برائت

جاری کنیم، هدف آنها از بین می رود و تربیت آنها در مورد ما اجرا نمی شود.

ثانیا: مراد از علم در (رفع عن امتی ما لا یعلمون) علم منطقی نیست که به معنای تصدیق جازم است که مطابق با واقع باشد بلکه مراد از آن حجّت است. در قرآن مجید نیز هر جا که از علم سخن گفته شده است مراد، همان حجّت است. مثلا قرآن مجید می فرماید: (ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْم) (۵) یعنی حجتی در مورد آن ندارند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۶۹، باب۵۶، ابواب جهاد النفس، شماره۲۰۷۶۹، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۶۳، ابواب صفات قاضی، باب۱۲، شماره۳۳۴۹۶، ح۴، ط آل البیت.

۳- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۱۶۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

۴- نساء/سوره۴، آیه۱۶۵.

۵- کهف/سوره۱۸، آیه۵.

از این رو مراد از حدیث فوق این است که از امت من چیزی که حجّت شرعی در مورد آن ندارند رفع شده است. بنا بر این باید به دنبال حجّت بگردم تا بدانم، حجتی در کار هست یا نه. اگر بخواهم به حدیث رفع تمسک کنم این از قبیل تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه است. مثلاـ مولی فرموده است: (اکرم العلماء) و من نمی دانم زید عالم است یا نه در این حال نمی توانم به عام تمسک کنم و بگویم که زید واجب الاکرام است. در ما نحن فیه هم حدیث رفع به شکل عام می فرماید: (رفع عن امتی ما لا حجه لهم فیه). بنا بر این در موردی که شک دارم حجّت در آنجا هست یا نه نمی توانم به عام تمسک کنم.

ثالثا: حدیث رفع، حدیث امتنان است. یعنی خداوند می خواهد بر امت منت بگذارد و اینکه این حکم، اختصاص به امت رسول خدا (ص) دارد. واضح است که نگه داشتن مردم در حال جهالت و جواز اجرای برائت بدون فحص، خلاف امتنان می باشد.

شیخ انصاری در فرائد ادله ی دیگری را نیز ذکر می کند ولی آنچه ما گفتیم ادله ی مهم آن می باشد.

شرط جریان اصاله الاحتیاط: ما در دوره های قبل احتیاط را در ابتدا ذکر می کردیم ولی در این دوره آن را بعد از برائت ذکر می کنیم.

در احتیاط، از فحص سخن نمی گوییم و فحص مختص به برائت، تخییر و استصحاب است.

ص: ۶

در احتیاط ابتدا موارد آن را ذکر می کنیم و بعد شرایط عمل به احتیاط را توضیح می دهیم.

اما موارد عمل به احتیاط:

۱- علم اجمالی به اینکه یکی از دو اناء نجس است.

۲- بینه و حجّت شرعی دارد که یکی از دو اناء نجس است.

۳- احتمال می دهم که یکی از دو اناء نجس باشد.

در اولی و دومی بایـد احتیـاط کنیم و شـکی در آن نیست و بحث در سومی است که به نظر مـا چون از بـاب شک در تکلیف است احتیاط در آن ضرورت ندارد هرچند احتیاط در هر حال خوب است.

اما شرایط عمل به احتیاط:

شرط اول: احتیاط کردن نبایـد مخل به نظام باشـد. نبایـد توضـیح المسائل به گونه ای تدوین شود که اگر مردم بخواهند به آن عمل کننـد، نظام اجتماعی به هم بخورد. بر هم زید نظام اجتماعی حرام است زیرا شـرع مقدس، احکامی به نام حدود، میراث، نکاح، وماننـد آن دارد و این احکام در جایی می توانـد انجام شود که نظامی باقی باشد و الا اگر چنان احتیاط کنیم که بشـر، کوه نشین و دیر نشین شود این کار حرام است.

شرط دوم: انجـام احتیـاط مـوجب عسـر و حرج شدیـد نشـود و الاـ احتیـاط کردن حرام است. عسـر و حرج از قوانینی است که احکام واقعیه را کنترل می کند. اگر عسر و حرج شدید رخ دهد، چون تکلیف، منتفی می شود احتیاطی در آن راه ندارد.

شرط سوم: احتیاط، مخالف با احتیاط اهم نباشد. مثلا مال یتیمی در اختیار من است و من چون انسان محتاطی هستم در آن تصرف نمی کنم و با آن تجارت نمی کنم. اما گاه بلا و مشکلاتی رخ داده است و اگر من با مال یتیم تجارت نکنم و بگذارم که مال، نزد یتیم باقی بماند ممکن است آن را دزد ببرد و یا به هر دلیلی از بین برود. در این حال باید تجارت کنم تا مال، نزد یتیم نباشد و از بین نرود.

شرایط عمل به تخییر: جایی است که از باب دوران امر بین محذورین است و نمی دانم حرام است یا واجب در اینجا باید فحص کنم زیرا شاید در روایات، مرجحی برای یکی از دو خبر باشد. تخییر برای کسی است که سرگردان باشد و به بن بست رسیده باشد ولی اگر کسی فحص نکرده باشد مشخص نیست که به بن بست رسیده است تا در نتیجه بتواند به تخییر عمل کند.

شرایط عمل به استصحاب:

در شبهات حکمیه، بدون فحص نمی توان عمل به استصحاب کرد. زیرا استصحاب برای کسی است که شک او مستقر باشد یعنی شک کند و شک او پایدار باشد. شک هنگامی پایدار می شود که فرد، فحص کند و به دلیلی مبنی بر اینکه آیا باید به حالت سابقه عمل کند یا نه دست نیابد. اما شاک متزلزل یعنی کسی که احتمال می دهد خبری در خلاف استصحاب باشد، او نمی تواند به استصحاب عمل کند.

ص: ۸

مرحوم امام قدس سره و دیگران دلیل دیگری آوردند و آن اینکه (لا تنقض الیقین بالشک) به معنای این است که حجّت را به چیزی که حجّت نیست نباید نقض کرد زیرا یقین به معنای حجّت و شک به معنای لا حجّت می باشد. (بل تنقضه بیقین آخر) نیز به این معنا است که حجّت را باید به حجّت دیگر نقض کرد. واضح است که بدون فحص نمی توان به استصحاب عمل کرد زیرا این از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه است زیرا من نمی دانم که موردی که در آن شک کردم بلا حجّت هست یا نه.

بله در روایات استصحاب در یک جا آمده است که فحص لازم نیست و آن اینکه زراره از امام علیه السلام می پرسم که من خون دماغ شده ام و احتمال می دهم که به لباسم سرایت کرده باشد. آیا باید فحص کنم یا نه که امام علیه السلام می فرماید: فحص لازم نیست.

این را نمی توان دلیل بر عدم لزوم فحص گرفت زیرا این از باب شک در شبهات موضوعیه است و آیت الله خوئی به عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه به این روایت استدلال می کرد.

استدلال ایشان صحیح نیست زیرا روایت فوق در مورد نماز است و شرط در نماز، طهارت واقعی نیست بلکه اعم از طهارت واقعی و ظاهری است. از این رو وقتی امام علیه السلام می گوید که لازم نیست فحص کنی تا ببینی لباست نجس شده است یا نه به دلیل این است که طهارت واقعی در نماز لازم نیست و طهارت ظاهری در آن کافی می باشد. بنا بر این روایت فوق، دلیل نمی شود بر اینکه در جاهای دیگر هم فحص لازم نباشد.

ثم ان الشیخ الانصاری و المحقق الخراسانی در اینجا بحث هایی را مطرح کرده اند مانند اینکه می گویند: کسی که احتیاط می کند و دو نماز می خواند، نمی تواند قصد وجه کند زیرا قصد وجه این است که قصد کنم نماز یا واجب است و یا به نیّت وجوب است و کسی که احتیاط می کند نمی تواند آن را به نیّت وجوب بیاورد.

ما تمامی این بحث ها را در مبحث قبل مطرح کرده ایم و گفتیم که قصد وجه، چه از باب وصف باشد (خواندن نمازی که واجب است) و یا غایت (خواندن نماز به نیّت و غایت وجوب) واجب نیست.

اشکال دیگری که آنها مطرح می کنند این است که قصد قربت نمی تواند از فرد متمشّی شود یعنی چون نمی دانند در نماز احتیاطی، امر الهی هست یا نه نمی توانند آن را قصد کنند. مثلا کسی که به چهار طرف نماز می خواند نمی تواند آن را به نیّت امر الهی انجام دهد.

جواب آن این بود که محرک ما برای چهار نماز، امر الهی است و احتمال امر کافی است و به امر جزمی احتیاج نداریم و حتی کسی که به چهار طرف نماز می خواند افضل از کسی است که به یک طرف نماز می خواند زیرا فرد مزبور به حدی خداترس است که حتی امر احتمالی نیز محرک آن می باشد.

شیخ انصاری بحث دیگری برای وجوب فحص مطرح می کند و آن اینکه به آیه ی (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (۱) تمسک می کند و یا به روایتی تمسک می کند که فرد در روز قیامت مورد سؤال قرار می گیرد که چرا عمل نکرده است که اگر بگوید جاهل بوده ام از او سؤال می شود که چرا فرا نگرفته است.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۷.

نقول: احتیاجی به این دلیل ها نیست و همان ادله ای که مطرح کرده ایم کافی است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد، بحث جدید را مطرح می کنیم و آن اینکه اگر کسی فحص نکند آیا معاقَب هست یا نه.

عقاب تارک فحص و مقدمات مفوته ۹۳/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عقاب تارك فحص و مقدمات مفوته

گفتیم که اگر کسی بخواهد به اصول عملیه عمل کند در شبهات موضوعیه و حکمیه باید فحص کند. البته در مسأله ی طهارت و نجاست کمی آسان گرفته شده است.

عقاب تارك الفحص: اگر کسی از دلیل فحص نکرد و برائت و سایر اصول عملیه را جاری کرد آیا معاقب است یا نه و یا اینکه در مورد او تفصیل وجود دارد.

به نظر ما باید قائل به تفصیل شد و آن اینکه این مسأله صوری دارد و آن اینکه اگر فرد مزبور برائت جاری کند، اگر با حکم واقعی مخالفت کند عقاب دارد ولی اگر با حکم واقعی نشود، عقاب ندارد. بنا بر این عقاب داشتن یا نداشتن او به واقع بستگی دارد.

سابقا هم گفتیم سه چیز هستند که واقع را منجز می کند که عبارتند از: علم تفصیلی، علم اجمالی و احتمال تکلیف در مظان تکلیف. بنا بر این اگر کسی برائت جاری کند و با حکم واقع مخالف در آید، او چون احتمال تکلیف در مظان تکلیف را می داد و به آن بی اعتنا بود عقاب می شود. مظان تکلیف به این معنا است که او باید کتب لازم را بررسی می کرد و از دلیل، فحص می کرد.

ص: ۱۱

نتیجه اینکه

۱.اگر کسی فحص را ترک کند و برائت جاری کند و در واقع هم حکمی وجود نداشته باشد، او معاقب نیست زیرا با حکم واقعی مخالفت نکرده است.

۲.اگر کسی فحص نکند و برائت جاری کند و این کار با حکم واقعی مخالف باشد، او معاقب است زیرا با حکم واقعی مخالفت کرده است.

۳.اگر کسی فحص نکند و برائت جاری کند و برائت نیز مخالف واقع باشد ولی او اگر می گشت باز به حکم واقعی دست نمی یافت. او معاقب نخواهد بود زیرا حکم واقعی در مورد او منجز نبوده است. حکم واقعی هنگامی بر او منجز می شد که

اگر می گشت پیدا می کرد.

۴.اگر کسی فحص نکند و برائت جاری کند و برائت، مخالف واقع باشد ولی اگر او می گشت بر خبر باطل که مخالف واقع است دست می یافت. چنین فردی معاقب نیست.

۵.اگر کسی فحص نکند و برائت جاری کند و اگر هم می گشت حکم واقع را پیدا نمی کرد ولی حکم واقع دیگری را پیدا می کرد مثلا او حکم شرب تتن را نمی دانست و اگر هم می گشت پیدا نمی کرد ولی حکم دعا عند رؤیه الهلال را پیدا می کرد. چنین فردی معاقب است.

فصل فی المقدمات المفوته: این مقدمات، مقدماتی هستند که هنوز ذی المقدمه واجب نیست ولی اگر کسی آن مقدمات را انجام ندهد، ذی المقدمه را هنگامی که واجب شده است نمی تواند انجام دهد. مثلا شخص مهمی قرار است از مسافرت بیاید و ما به استقبال او برویم. باید از روز قبل مقدمات استقبال را فراهم کنیم و الا اگر هنگامی که وارد شده است بخواهیم از او استقبال کنیم و تدارک ماشین و غذا و مانند آن را ببینیم، این کار میسر نیست.

یا مثلا هنوز ایام حج فرا نرسیده است ولی اگر کسی مقدمات رفتن به حج مانند تهیه ی گذرنامه و ثبت نام در کاروان و سایر کارها را انجام ندهد، وقتی اشهر حج فرا می رسد، نمی تواند برای حج اقدام کند.

مشکل در اینجاست که وقتی هنوز ذی المقدمه واجب نشده است چگونه مقدمه می تواند واجب باشد و این کار آیا به معنای زیاده الفرع علی الاصل نیستأ

یا مثلا می گویند که هر مسلمانی باید حکم شکیات نماز را یاد بگیرد. این در حالی است که هنوز نماز واجب نیست و وقت داخل نشده است.

علماء برای حل این مشکل، راه های مختلفی را ارائه کرده اند:

الاول: امام قدس سره می فرماید: یک عبارت غلط سبب این اشکال شده است و آن اینکه تصور کرده اند وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه سرچشمه می گیرد. در نتیجه این اشکال پیش آمده است که وقتی هنوز ذی المقدمه واجب نیست چرا مقدمه ی آن واجب باشد؟ زیرا لازمه ی آن این است که معلول باشد و حال آنکه علتش نیامده است.

ولی حق این است که مقدمه برای خودش مبادی مستقلی دارد. مثلا مولی می بیند که این فرد بعد از دخول وقت، شک می کند و در نتیجه قبل از آن، تعلم احکام نماز را بر او واجب می کند.

یلاحظ علیه: این جواب خوب است ولی این اشکال را دارد که امام قدس سره قائل به وجوب مقدمه نیست ولی با این حال در اینجا مسأله را از طریق وجوب مقدمه حل می کند. بنا بر این وقتی مقدمه واجب نباشد، مولی نمی تواند فرد را عقاب کند هرچند ذی المقدمه از او ترک شود.

ص: ۱۳

الثانی: ما معتقد هستیم که مقدمات مفوته به حکم عقل واجبند هرچند شرعا واجب نیستند. کسی که می داند مستطیع است و باید حج برود، عقلا باید مقدمات آن را از قبل آماده کند. بله وجوب عقلی عقاب آور نیست ولی حکم واقعی را منجز می کند. بنا بر این اگر کسی مقدمات رفتن به حج را انجام ندهد او به سبب ترک مقدمات عقاب نمی شود ولی وجوب عقلی مقدمه ی مزبور موجب می شود که واقعی که هان وجوب حج است برای انسان منجز شود.

به همین دلیل در روایت است که اگر کسی حکم الهی را ترک کرده باشد از او می پرسند که می دانستی و ترک کردی یا نمی دانستی. اگر بگوید می دانستم، او را عقاب می کنند و اگر بگوید: نمی دانستم می گویند: چرا یاد نگرفتی.

بر این اساس اگر کسی آب داشته باشد و بداند که بعد از دخول وقت نمی تواند آب تهیه کند او نمی تواند قبل از ظهر آن آب را بریزد زیرا عقل می گوید چون در صورت ریختن آب، بعد از وقت نمی توانی طهارت مائیه را کسب کنی باید آن را حفظ کنی.

الثالث: ارجاع الواجب المشروط الی الواجب المعلق

واجب مشروط واجبی است که مادامی که شرط محقق نشود، واجبی در کار نیست مثلاـ مادامی که ظهر نشود و دلوک الشمس محقق نشود، نماز ظهر واجب نیست. در این واجب، هم وجوب استقبالی است و هم واجب. مثلاـ وقتی که هنوز ظهر نشده است هم وجوب نماز استقبالی است و هم واجب.

در مقابل، واجب معلق است که در آن، وجوب الآن هست ولی واجب، استقبالی است. حج از این قبیل است. وجوب حج در اشهر الحج می آید و واجب که زمان اعمال حج است و در نهم و دهم مثلا می باشد استقبالی است.

نتیجه اینکه اگر وجوب مقدمه از ذی المقدمه نشأت بگیرد، در واجب مشروط، تا وجوب نیامده است تحصیل شرط واجب نیست. از این رو تا نماز ظهر واجب نشده است تحصیل وضو نیز واجب نمی باشد.

اما در واجب معلق چون وجوب حالی است مقدمات آن هم واجب می باشد.

ما نحن فیه نیز از قبیل واجب معلق است بنا بر این وجوب نماز از الآن که می خواهم مسائل نماز را یاد بگیرم محقق است ولی واجب که خود نماز است بعد از دخول وقت محقق می شود.

یلاحظ علیه: این جواب بر خلاف قرآن است و ظاهر آن این است که نماز، واجب مشروط است نه معلق. خداوند که می فرماید: (أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ) (۱) (لِدُلُوکِ)در این آیه قید (أَقِمِ) است نه (الصَّلاهَ) بنا بر این نمی توان گفت که صلات استقبالی است و اقم که وجوب باشد از الآن واجب باشد. نماز ظهر هنگامی واجب می شود که دلوک محقق شود نه قبل از آن.

الرابع: مرحوم اردبیلی جواب چهارمی را نقل می کند که در رسائل و کفایه آمده است و ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن اشاره می کنیم.

مقدمات مفوته و عمل عامی بدون تقلید ۹۳/۰۶/۲۴

ص: ۱۵

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۷۸.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات مفوته و عمل عامی بدون تقلید

اشکالی است که از مدتها پیش در اصول مطرح شده است و به نام مقدمات مفوته نام دارد و آن اینکه گاه ذی المقدمه واجب نیست ولی مقدمه واجب است. مثلاـ فرد می خواهد روزه بگیرد. زمان وجوب روزه از اول فجر است ولی مقدمه ی آن که غسل کردن باشد از قبل، واجب است.

گفتیم که علماء راه حل های مختلفی را ارائه کرده اند که در جلسه ی قبل به بخشی از آنها اشاره کردیم.

امام قدس سره قائل شد که وجوب مقدمه از ذی المقدمه نشئت نمی گیرد و مقدمه برای خود ملاک و مبادی خاص خود را دارد. ملاک مقدمه قبل از طلوع فجر هست هرچند ذی المقدمه واجب نباشد.

گفتیم این جواب، خوب است ولی با مبنای ایشان که قائل است مقدمه ی واجب، واجب نیست سازگار نمی باشد.

ما در جواب گفتیم که در این موارد، مقدمه وجوب عقلی دارد و همین مقدار کافی است که مولی در صورت ترک، ما را مجازات کند.

جواب سوم این بود که وجوب مشروط را به وجوب معلق بر گردانیم. در واجب مشروط، وجوب و واجب هر دو استقبالی است (مانند نماز ظهر که وجوب و واجب همه هنگام دلوک شمس است) ولی در واجب معلق، وجوب حالی است و واجب استقبالی (مانند حج که روز عرفه واجب می شود ولی وجوب از قبل هست)

گفتیم این جواب خوب است ولی با آیه ی قرآن تطبیق نمی کند و ظاهر آیات قرآن در مورد وجوب روزه این است که واجب و وجوب هر دو استقبالی است و تا وقتی خیط ابیض از اسود متبین نشد روزه واجب نیست.

ص: ۱۶

الجواب الرابع: محقق اردبیلی می فرماید: وجوب مقدمه در مورد تعلم، نفسی تهیأی است ولی وجوب وضو و غسل و سایر موارد چنین نیست. بنا بر این وقتی وجوب تعلم، نفسی است اشکال برطرف می شود زیرا اشکال مقدمات مفوته در صورتی بود که وجوب مقدمه غیری و تابع ذی المقدمه باشد ولی بر اساس این قول، وجوب مقدمه مستقل و نفسی است. بله وجوب نفسی آن تهیأیی می باشد یعنی انسان را برای عمل برای ذی المقدمه آماده می کند.

یلاحظ علیه: محقق اردبیلی از فقهاء نور آور است ولی نظر فوق ایشان صحیح نیست زیرا اگر مقدمه واجب نفسی است یعنی مصلحت در خودش است و اگر تهیأیی است یعنی مصلحت در خودش نیست و در ذی المقدمه است. بنا بر این جمع بین واجب نفسی و تهیأیی از باب جمع بین ضدین می باشد.

ان قلت: نماز ظهر نیز واجب نفسی است و در عین حال مقدمه برای نماز عصر است زیرا اگر کسی نماز ظهر را نخواند، نماز عصر او باطل است. بنا بر این وجوب نماز ظهر هم نفسی است و هم غیری و هر دو در آن جمع شده است.

قلت: چنین نیست، نماز ظهر فقط نفسی است و هرگز مقدمی نیست. آنچه مقدمه است تقدم ظهر است نه خود نماز ظهر. تقدم، عنوانی است انتزاعی و ارتباطی به خود نماز ظهر ندارد.

نتیجه اینکه کسی که مقدمات مفوته را ترک کند معاقب است زیرا الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار.

ص: ۱۷

بحث بعدی چیزی است که تحت عنوان عقاب تارک الفحص ذکر می کنند ولی به نظر ما این عنوان، عنوان صحیحی نیست و بحث هایی که بعدا ذکر می کنیم به آن مربوط نمی شود. از این رو باید گفت: صحه عمل العامی بلا تقلید یا صحه عمل تارک الفحص فنقول:

صحه عمل العامی بلا تقلید: مثلا فردی است که بدون تقلید و اجتهاد مدتها نماز خوانده و روزه گرفته است که بحث در آن است که آیا عمل او صحیح است یا نه.

محل بحث در جایی است که مثلا روزگاری مکلف و عاقل بود و می بایست از مجتهدی مانند مرحوم اصفهانی تقلید می کرد ولی او این کار را نکرد و بعد که او مرحوم شد مکلف مزبور مقلد آیت الله بروجردی شده است و از او می خواهد که تکلیف او را روشن کند.

از اینجا روشن می شود که عبارت کتاب عروه الوثقی صحیح نیست که می گوید: عمل تارک التقلید و الاجتهاد باطل. زیرا گاه عمل او باطل است و گاه صحیح. از این رو محشین به اصلاح این عبارت بر آمده اند و می گویند: مراد صاحب عروه این است که مکلف نمی تواند به عمل خود در زمانی که تقلید نکرده است اکتفاء کند.

حق این است که این فرض، چهار حالت دارد:

حالت اول: فرد مکلف، زمان محقق اصفهانی را درک کرده است و ایشان قائل بود که یک تسبیحه در نماز کافی است و او هم یک تسبیحه گفت. بعد که او مقلد آیت الله بروجردی شد، ایشان هم قائل بود که یک تسبیحه کافی است.

واضح است که عمل چنین فردی صحیح است و مجتهد دوم عمل او را امضاء می کند و عمل فرد صحیح در می آید. بنا بر این با وجود مجتهد حیّ، حکم الله که کفایت یک تسبیحه بود بر او منتشر می شود و عمل سابق او نیز همه صحیح در می آید. یعنی رأی مجتهد حیّ موجب می شود که حکم الله بر فرد مکشوف شود در نتیجه عمل او که مطابق با حکم الله در آمده است از ابتدا صحیح خواهد بود.

حالت دوم: مجتهد اول قائل بود که سه تسبیحه باید گفت ولی مکلف یک تسبیح گفته است و آیت الله بروجردی هم قائل به سه تسبیحه بود.

عمل چنین فردی یقینا باطل است.

حالت سوم: عمل مکلف با رأی مجتهد اول موافق و با رأی مجتهد دوم مخالف بود.

مجتهد اول قائل به کفایت یک تسبیحه بود و مکلف هم یک تسبیحه گفت ولی عمل او چون استناد به مجتهد اول نداشت و در زمان مجتهد دوم هم عملش مطابق آن نبود، اعمال سابقش باطل است. بله او اگر در زمان مجتهد اول، عملش را به استناد از مجتهد حیّ انجام می داد، عملش صحیح بود.

حالت چهارم: عکس مورد قبلی.

عمل مکلف، صحیح است زیرا مجتهد اول از دنیا رفت و رأی او هم از بین رفت ولی مجتهد حیّ که حکمش کاشف از حکم الله است همان چیزی است که مکلف از ابتدا انجام داده است. حکم مجتهد دوم کشف می کند که از ابتدا همان یک تسبیحه واجب بوده است.

ص: ۱۹

مرحوم گلپایگـانی از درس آیت الله بروجردی خـارج می شـد و من از ایشان پرسـیدم که چرا عمل فرد در شق سوم بایـد باطل باشـد زیرا مکلـف فـوق، در زمـان مجتهـد میّت به تکلیـف واقعی عمـل می کرد. ایشـان در جواب فرمود: او چون عملش را به استناد مجتهد اول انجام نمی داد نزد خداوند عذر ندارد و نمی تواند بگوید که به حکم الله عمل می کرده است.

به همین دلیل اگر کسـی از مجتهـدی عمل کند و بعد رأی مجتهد عوض شود، در این حال، اعمال قبلی فرد صـحیح است زیرا عمل او به اسـتناد از مجتهـد بود و نزد خداونـد حجّت داشت. هکـذا اگر مجتهـدی از دنیا برود و مجتهـد بعدی رایش مخالف مجتهد اول باشد که در این حالت هم اعمال سابق اعاده ندارد.

از اینجـا روشن می شود که که عبـارت کتاب عروه الوثقی صـحیح نیست که می گویـد: عمل تارک التقلیـد و الاجتهاد باطل. زیرا چهار شق در آن وجود دارد و باید بین آنها تفصیل دارد و حکم در آنها متفاوت است.

بقی هنـا کلاـم: در اسـلام احکـامی داریم که به ظاهر با هم سازگار نیست مثلا اگر وظیفه ی کسـی قصـر باشـد و نماز را تمام بخوانـد از او قبـول می شـود و نمـازش صـحیح اسـت (ولی عکس آن نـه) از آن طرف هـم می گوینـد که اعـاده حرام است و همچنین اضافه می کنند که فرد مزبور در قیامت عقاب می شود.

هکـذا اگر کسـی در موضع جهر، اخفـات کنـد و با بر عکس، از او قبول می شود ولی روز قیامت عقاب می شود و اعاده بر او حرام است.

ص: ۲۰

سؤال این است که چرا اعاده حرام است که فرد لا اقل عقاب نشود.

شیخ جعفر کاشف الغطاء در کتاب کشف الغطاء این مسأله را مطرح کرده است. در این فرع می توان عنوان فوق که می گوید: عقاب تارك الفحص مناسب است.

شیخ انصاری در اینجا چند جواب ارائه کرده است. آیت الله بروجردی وقتی به اینجا رسید جواب های شیخ را نپسندید و گفت ذهن شیخ خسته بوده است و الا جواب های شیخ با واقعیت تطبیق ندارد. ما جواب شیخ را که صحیح نیست بیان نمی کنیم و ان شاء الله خودمان جواب صحیح را ارائه می کنیم.

حکم نماز تمام در موضع قصر و تحلیل عبارت فاضل تونی در اجرای اصل برائت ۹۳/۰۶/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم نماز تمام در موضع قصر و تحلیل عبارت فاضل تونی در اجرای اصل برائت

گفتیم اگر کسی عملی را بدون تقلید انجام دهد و بعد مقلد شد، این چهار صورت دارد که توضیح دادیم و گفتیم اگر عملش از نظر هر دو صحیح باشد، عمل او قبول می شود و اگر بر اساس هر دو باطل باشد، عملش باطل است. اگر عمل او از نظر مجتهد اول باطل باشد و بر اساس مجتهد دوم صحیح باشد عمل او صحیح است و الا نیست زیرا اجزاء مربوط به عملی است که مطابق واقع باشد و از واقع نیز کاشف وجود داشته باشد. عمل مجتهد میّت نمی تواند کاشف از واقع باشد زیرا مکلف مزبور در زمان حیات مجتهد میّت، عمل خود را به او مستند نمی دانست.

ص: ۲۱

بحث بعدی این بود که اگر کسی از روی غیر عمد در جایی که باید نماز را قصر بخواند، تمام بخواند هم نماز صحیح است و هم اعاده کردن نماز حرام است و هم عقاب می شود

مشکل در اینجاست که صحت عمل ملازم است با عدم عقاب و بطلان عمل ملازم با عقاب می باشد. این قاعده در ما نحن فیه وجود ندارد زیرا عمل، صحیح است زیرا اعاده حرام است ولی عقاب هم وجود دارد.

علماء در این مورد جواب هایی بیان کرده اند و شیخ انصاری در رسائل مواردی از آنها را نقل می کند ما مطالب رسائل را تکرار نمی کنیم و به دو جواب که یکی از محقق خراسانی و دیگری از خود ماست بسنده می کنیم.

محقق خراسانی می فرماید: نماز رباعیه، مصلحت تام را دارا است و نماز ثنائیه که وظیفه ی مکلف بود مصلحتش اتم است. بنا بر این اگر او نماز رباعیه را بخواند، مصلحت ملزمه را کسب کرده است ولی اتم را از دست داده است.

دیگر اینکه بین حیازت دو مصلحت فوق، تضاد است یعنی اگر کسی مصلحت رباعیه را حیازت کند دیگر اجازه ندارد مصلحت اتم را حیازت کند.

آخر اینکه عقاب او به سبب این است که مصلحت اتم را از دست داده است.

خلاصه اینکه محقق خراسانی دو فرضیه ارائه کرده است یکی اینکه مصلحت رباعیه تام و ثنائیه اتم است و فرضیه ی دوم اینکه نمی توان بین این دو مصلحت جمع کرد. بعد ایشان از این دو فرضیه نتیجه گیری می کند که فرد مزبور عقاب دارد.

ص: ۲۲

ثم ان المحقق النائینی اورد علی هذا الجواب و قال: اینکه نباید اعاده کند زیرا جمع بین ضدین است کلام صحیحی نیست زیرا فرد که قادر است نماز دو رکعتی بخواند چرا باید بگوییم که او قادر نیست. جمع بین ضدین موردی است که قدرت بر آن تعلق نگیرد و حال آنکه در ما نحن فیه فرد قدرت بر خواندن دو رکعتی دارد.

امام قدس سره از این اشکال جواب داده می فرماید: مرحوم نائینی خلط کرده است. مکلف مزبور قدرت بر دو رکعت دارد ولی قدرت بر دو رکعتی که دارای مصلحت اتم باشد ندارد زیرا قرار شد بین دو مصلحت تضاد باشد. بنا بر این اگر مکلف، دو رکعت دیگر بخواند، این دو رکعت دیگر مصلحت اتم را به دنبال ندارد.

یلاحظ علی المحقق الخراسانی: ایشان دو فرضیه را ابتدا تصور کرده است و بر اساس آنها قضاوت کرده است. فرضیه ی اول ایشان با روایات تطبیق نمی کند زیرا ظاهر روایات این است که اگر رباعیه اگر بیش از ثنائیه نباشد کمتر از آن نیست:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ فِی حَدِیثِ الْعِلَلِ الَّتِی سَمِعَهَا مِنَ الرِّضَا ع قَالَ إِنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا قُصِّرَتْ فِی السَّفَرِ لِأَنَّ الصَّلَاةَ الْمَفْرُوضَهَ أَوَّلًا إِنَّمَا هِیَ عَشْرُ رَکَعَاتٍ وَ السَّبْعُ إِنَّمَا زِیدَتْ فِیهَا بَعْدُ فَخَفَّفَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنِ الْعَبْدِ تِلْکَ الزِّیَادَهَ لِمَوْضِعِ سَفَرِهِ وَ تَعَبِهِ وَ نَصَبِهِ وَ اشْتِغَالِهِ بِأَمْرِ نَفْسِهِ وَ ظَعْنِهِ وَ إِقَامَتِهِ لِئَلَّا یَشْتَغِلَ عَمَّا لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَعِیشَتِهِ رَحْمَهً مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ تَعَطُّفاً عَلَیْه (۱)

ص: ۲۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۸۷، ابواب اعداد الفرائض، باب۲۴، شماره۴۵۸۲، ح۵، ط آل البیت.

امام علیه السلام در این روایت به فضل بن شاذان می فرماید: که خداوند در ابتدا نمازها را به شکل پنج دو رکعتی فرض کرده بود ولی بعد به دعای رسول خدا (ص) رکعاتی به آن اضافه شد و به شکل کنونی در آمد. این نشان می دهد که رباعیه هم ثنائیه را دارد و هم بیشتر.

جواب ما این است: ما قبول داریم که نماز چهار رکعتی اگر به جای دو رکعتی خوانده شود صحیح است و همچنین قبول داریم که اعاده حرام است ولی عقاب را قبول نداریم.

اما اینکه نماز مزبور صحیح است به سبب این است که مصلحت چهار رکعت از دو رکعت کمتر نیست بنا بر این فرد مزبور در نزد خداوند چیزی از مصلحت را از دست نداده است.

اما اینکه اعاده حرام است به سبب این است که اعاده کردن بر خلاف مصالح اسلام است زیرا خداوند می فرماید: (یُریدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُریدُ بِکُمُ الْعُسْر) (۱)

ان قلت اگر نماز فوق در حال جهل صحیح است باید در حال عمد هم صحیح باشد.

جواب این است که این کار نوعی توهین به خداوند است زیرا روایت داریم که خداوند به فرد مسافر هدیه داده است و دو رکعت را از او برداشته است و نباید هدیه ی خداوند را رد کرد:

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تَصَدَّقَ عَلَی مَرْضَی أُمَّتِی وَ مُسَافِرِیهَا بِالتَّقْصِیرِ وَ الْإِفْطَارِ أَ یَسُرُّ أَحَدَکُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تُرَدَّ عَلَیْهِ. (۲)

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۵۱۹، ابواب اعداد الفرائض، باب۲۲، شماره۱۱۳۳۲، ح۷، ط آل البیت.

اما اینکه عقاب ندارد برای این است که ما دلیلی بر عقاب پیدا نکردیم و در روایات هیچ اشاره ای به عقاب وجود ندارد.

تتمه: فاضل تونی برای اجرای برائت دو شرط ذکر کرده است:

شرط اول: برائت در جایی است که حکم دومی از آن متولد نشود. مثلا در انائین مشتبهین اگر در یکی برائت جاری کنیم از آن حکمی متولد می شود که عبارت است از اینکه دیگری نجس است. بنا بر این در اموری مانند شرب تتن می توان برائت جاری کرد.

یا اینکه آبی هست که هم کر شده است و هم با نجس ملاقات کرده است و نمی دانیم ملاقات نجس قبل از کریت بوده است که در نتیجه آب نجس باشد یا بعدش که آب پاک باشد. البته کریت آن به این گونه بوده است که ابتدا کمتر از کر بوده است و آب به آن اضافه کرده ایم و کر شده است. فاضل تونی قائل است که در اینجا نمی توان اصاله عدم الکریه قبل الملاقات جاری کنیم زیرا لازمه ی آن تولید حکم دیگر است که عبارت است از اینکه آب مزبور نجس است.

یلاحظ علیه: بحث ما در اصاله البرائه است و انائین مشتبهین محل اجرای اصاله الطهاره یا استصحاب الطهاره می باشد نه اصاله البرائه.

ثانیا: در اطراف علم اجمالی اصلی وجود ندارد تا بحث شود که آیا جاری می شود یا نه. علت عدم اجرای اصول یا به سبب این است که علماء می گویند که ادله ی اصول از اطراف علم اجمالی منصرف است و مثلا کل شیء حرام اصلا ارتباطی به اطراف علم اجمالی ندارد و یا اینکه می گویند اگر هم علم اجمالی را شامل شود، دو اصل با هم تعارض و تساقط می کنند.

ص: ۲۵

اشکالی کبروی نیز وجود دارد که ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن می پردازیم.

شرط جریان برائت در کلام فاضل تونی و قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۶/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط جریان برائت در کلام فاضل تونی و قاعده ی لا ضرر

فاضل تونی برای جریان برائت دو شرط بیان کرده است:

اول اینکه از جریان برائت حکم دیگری متولد نشود و الا برائت در آن جاری نمی شود. او برای این شرط دو مثال می زند: یکی انائین مشتبهین که می گوید اگر در یک اناء برائت جاری شود و بگوییم پاک است و بری از حرمت می باشد، لازمه اش این باشد که حکمی دیگری متولد که عبارت است از اینکه دیگری حرام باشد. زیرا علم اجمالی دارم یقینا یکی نجس است بنا بر این اگر در یکی برائت جاری شود قهرا دیگری باید نجس باشد.

در مثال دوم می فرماید: حوضی داریم که آبش قلیل بود و بعد به آن آب اضافه کردیمتا به حد کر رسید. همچنین یقین دارم که دستم نجس بود به آن خود، اگر اول دستم به آن خورده باشد چون آب قلیل بود نجس شده بود و حتی اگر به حد کر برسد همچنان نجس است ولی اگر دست بعد از کر شدن به آن خورده باشد آب مزبور پاک است. فاضل تونی می فرماید: اگر شما استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات را جاری کنید معنایش این است که دست ما که به آب خورده است پاک نشده است.

ص: ۲۶

یلاحظ علیه: ما هم از نظر صغری به کلام ایشان اشکال داریم و هم از نظر کبری

اشکال ما در صغری این است که اگر بناء باشد اصل در اینجا جاری شود استصحاب طهارت یا قاعده ی طهارت است و جاری اصل برائت نیست.

اشکال دوم بر صغری این است در اطراف علم اجمالی اصلی وجود ندارد تا بحث شود که آیا جاری می شود یا نه. علت عدم اجرای اصول یا به سبب این است که علماء می گویند که ادله ی اصول از اطراف علم اجمالی منصرف است و یا اینکه می گویند اگر هم علم اجمالی را شامل شود، دو اصل با هم تعارض و تساقط می کنند. بنا بر این اصلا اصلی جاری نمی شود تا بعد بگوییم به این شرط جاری می شود که از آن حکم دومی صادر نشود.

اما اشکال به کبری چیزی است که صاحب کفایه به ایشان وارد می کند و می فرماید: چه مانعی دارد که اصلی را جاری کنیم و از آن حکم دیگری متولد شود. بعد مثال می زند و آن اینکه کسی نذر می کند که اگر درهمی پیدا کند که حلال واقعی باشد آن را صدقه دهد. بعد به خانه می آید و می بیند که در آن درهمی هست و احتمال می دهد که مال خودش باشد و

احتمال می دهد که امانت باشد. در اینجا صدقه دادن بر او واجب نیست.

ولی اگر بگوید که اگر درهمی یافتم که حلال ظاهری باشد آن را صدقه می دهم. در این صورت باید آن درهم را صدقه دهد.

ص: ۲۷

بنا بر این گاه حکم دیگری متولد می شود (مانند مثال دوم) و گاه نمی شود (مانند مثال اول)

نقول: این کلام صحیح است ولی محقق خراسانی ثنائی بحث کرده است ولی ما آن را ثلاثی مطرح می کنیم و آن اینکه:

اولا ترتّب بین دو حکم باید شرعی باشد ولی محقق این قید را نیاورده است. یعنی شرع باید بگوید که دومی بر اولی مترتب است. ترتّب مزبور نباید عقلی باشد. از این رو جریان اصل در اطراف علم اجمالی خارج می شود. بنا بر این اگر کسی در یک طرف از اطراف علم اجمالی اصل طهارت را جاری کند، عقل می کند که اناء دوم نجس است زیرا وقتی یکی از آن دو یقینا نجس است، اگر اولی نجس نباشد عقلا باید اناء دوم نجس باشد.

دوم اینکه محقق خراسانی دو مثال در مورد نذر به درهم زده بود که در یکی تصدق واجب بود و در یکی نبود. ما این مثال ها را تغییر می دهیم:

مثلاـ نذر می کنم که اگر با آب پاک واقعی وضو گرفتم، دو رکعت نماز بخوانم. حال اگر در کنار آب فرات وضو گرفتم، باید دو رکعت نماز بخوانم. ولی اگر مثلا در خانه آبی در افتابه داشته باشم و اصاله الطهاره در آن جاری کنم و وضو بگیرم، لازم نیست دو رکعت نماز بخوانم.

اما اگر نذر کنم که اگر با آب پاک ظاهری وضو گرفتم دو رکعت نماز بخوانم، حتی با وضو با آب آفتابه هم باید دو رکعت نماز بخوانم.

ص: ۲۸

اما شـرط دوم فاضل تونی این است که اصل برائت، ضررآفرین نباشد. مثلا کسی اسبی داشت. صاحب اسب را دستگیر کردند و اسب فرار کرد در اینجا نمی توان برائت جاری کرد چون در این صورت، صاحب اسب متضـرر می شود در نتیجه باید قیمت را به صاحب اسب داد و جاری برائت نیست.

یـا مثلاـ زیـد در منزل قفسـی داشت که بلبلی در آن بود، در قفس را بـاز کردیم و بلبـل فرار کرد، در اینجا نیز نمی توان برائت جاری کرد چون موجب می شود که صاحب بلبل متضرر شود.

یا مثلا حیوان کسی را زندانی کردند و از گرسنگی و تشنگی مرد.

یلاحظ علیه: این موارد جای اجرای اصل نیست زیرا اصل در جایی است که دلیل اجتهادی نباشد و حال آنکه در سه مثال فوق دلیل اجتهادی به نام من اتلف مال الغیر فهو له ضامن جاری است.

فاضل تونی که در سال ۱۰۷۰ فوت کرده است تا زمان ما فقه و اصول تکامل بسیاری یافته است.

سپس شـیخ انصـاری و صاحب کفایه به اینجا که می رسـند قاعـده ی لا ضـرر را مطرح می کننـد. ما نیز چنین می کنیم. ما این بحث را در کتاب خود به نام، نیل الوطر فی قاعده لا ضرر نوشته ایم.

شیخ انصاری نیز در آخر مکاسب، به این قاعده پرداخته است، امام قدس سره، شـیخ شـریعت اصـفهانی و محقق نائینی نیز این قاعده را بحث کرده اند.

ما ابتدا به سراغ قرآن می رویم تا ببینیم ضرر و ضرار در قرآن به چه گونه است:

در قرآن در چند آیه کلمه ی ضرر و ضرار استعمال شده است:

آیه ی اول: (لا یَسْتَوِی الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنینَ غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ (کسانی از مؤمنین که قاعد هستند و به جبهه نمی روند مشروط به اینکه اولی الضرر یعنی عاجز نباشند) وَ الْمُجاهِدُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ (با مجاهدان در راه خدا یکسان نیستند) (۱))

هنگامی که آیه ی فوق نازل شد، ام مکتوم نزد رسول خدا (ص) آمد و گفت که قاعد با مجاهد یکسان نیست و این در حالی است که من قاعد هستم. رسول خدا (ص) نیز فرمود: مراد مومنینی هستند که اولی الضرر نباشند ولی تو که نابینا هستی اولی الضرر هستی.

اهل سنت در اینجا روایتی دارند که جعلی است و آن اینکه می گویند: آیه در واقع عبارت (غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ) را نداشت و وقتی ام مکتوم آن کلام را به رسول خدا (ص) عرض کرد، جبرئیل آیه را دوباره نازل کرد و آن قید را اضافه کرد.

(وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ (و نزدیک است که عده ی آنها تمام شود) فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (با او زندگی کنید) أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (یا او را رها کنید) وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) (۲)

به هر حال آیه ی فوق در مورد یکی از حقوق زنان سخن می گوید و آن اینکه در زمان جاهلیت برای اینکه زن را در فشار بگذارند او را طلاق می دادند و بعد وقتی عده اش رو به اتمام بود به او رجوع می کردند و بعد همین کار را تکرار می کردند.

۱- نساء/سوره۴، آیه۹۵.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۳۱.

آیه ی فوق می گوید یا با او باش و زندگی کن و یا به خیر و خوشی از او جدا شو و او را رها کن.

مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی رساله ای در لا ضرر دارد که در آخر حاشیه اش به چاپ رسیده است و می گوید: من قرآن را یک یا چند بار خواندم تا ببینم باب مفاعله در طرفین استعمال می شود یا در یک طرف. بعد اضافه می کند که در یک طرف استعمال می شود و آیه ی فوق یکی از آن آیات است. بنا بر این اگر رسول خدا (ص) می فرماید: (لا ضرر و لا ضرار) ضرار به معنای طرفینی نیست زیرا در آیه ی فوق ضرار فقط یک طرف دارد که شوهر است. همچنین ضرار در آیه ی فوق به معنای مشقت و ایجاد ضیق عمدی است.

توضیح این آیه در آیه ی دیگر آمده است یعنی امساک به معروف و تسریح به احسان را توضیح می دهد که باید دو بار انجام شود نه بیشتر که خداوند می فرماید:

(الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ وَ لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً (مهری که به آنها دادید را نباید از آنها بگیرید.) إِلَّا أَنْ يَخافا أَلَّا يُقيما حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقيما حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما فيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوها وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (۱)

در زمان جاهلیت طلاق دادن حد و حساب نداشت ولی اسلام آن را محدود کرد و گفت دو بار می توان طلاق داد و الا مرتبه ی سوم کار سخت می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۲۹.

بحث اخلاقی:

مسلم در صحیح خود از رسول خدا (ص) روایت می کند: إن الرفق ما وجد فی شئ إلا زانه وما نزع من شئ إلا شانه؛ یعنی رفق و نرمش و دوستی هرجا در چیزی یافت شود، موجب زینت می شود و هر جا خشونت باشد آن چیز را معیوب می کند و به شین و عیب می کشاند.

داعش و کسانی که همراه او هستند باید به حدیث فوق دقت کنند و اگر ادعا دارند که بر اساس قرآن و سنت اقدام می کنند، یکی از موارد سنت همان چیزی است که در حدیث فوق آمده است.

قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

بحث در قاعده ی لا ضرر است و ابتدا به سراغ آیات قرآنی رفته ایم گفتیم هفت آیه در قرآن وجود دارد که به این موضوع ارتباط دارد. در جلسه ی قبلی تعدادی از این آیات را خواندیم و گفتیم که در آیه ی اول که عبارت بود از (لا يَسْتَوِي الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَ الْمُجاهِدُونَ) (۱) ضرر در نقص عضونی به کار رفته است زیرا ام مکتوم نابینا بوده است.

آیه ی دوم در مورد طلاق زنان بود: (وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ (و نزدیک است که عده ی آنها تمام شود) فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (با او زندگی کنید) أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (یا او را رها کنید) وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) (۲)

۱- نساء/سوره۴، آیه۹۵.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۳۱.

گفتیم ضرار در این آیه که از باب مفاعله است، بین الاثنینی نیست بلکه قائم به یک طرف است که همان شوهر می باشد که زن را بی حد و حساب طلاق می داد و هنگام تمام شدن عده رجوع می کرد.

آیه ی سوم: (وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ (پدر) رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) (۱)

شاهد در (لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) است. (لا تُضَارَّ) را به دو گونه می توان خواند: به صیغه ی مجهول و به

صیغه ی معلوم.

اگر مجهول باشد در واقع: لا تضارَر است و اگر معلوم باشد در واقع: لا تضارِر است. اگر مجهول باشد یعنی نباید مادر را به وسیله ی بچه متضرر کنند. یعنی شوهر گاه ممکن است بچه را از مادر بگیرد و به دایه بدهد و با این کار مادر را ناراحت کند. در این صورت، شوهر ضرر زننده است و مادر متضرر می باشد. همچنین آیه که می فرماید: (وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) یعنی پدر هم نباید به واسطه ی فرزند مورد ضرر قرار گیرد به این گونه که مادر تصمیم بگیرد که به فرزند شیر ندهد تا پدر مجبور شود برای کودک دایه بگیرد.

اما اگر آن را معلوم بخوانیم، باء در (بِوَلَدِها) یعنی باید این گونه خواند لا تُضَارَّ والِدَةٌ وَلَدَها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ وَلَدَهِ. یعنی اولا نباید مادر بچه را شیر ندهد و بچه را متضرر کند. در این صورت، ضرر زننده مادر و متضرر فرزند می باشد. همچنین مولود له که پدر است نباید به فرزندش ضرر بزند به این گونه که بچه را از مادرش جدا کرده به دایه بدهد. در این صورت پدر، ضرر زننده و فرزند متضرر می باشد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۳۳.

در هر دو صورت چه معلوم باشد و چه مجهول، ماده ی ضرار بین الاثنینی نیست و کسی که ضرر می زند فقط یک نفر است.

آیه ی چهارم: (وَ أَشْهِدُوا إِذا تَبایَعْتُمْ وَ لا یُضَارَّ کاتِبٌ وَ لا شَهِیدٌ) (۱)

فعل (لا یُضَارَّ) در این آیه نیز می تواند به دو صورت معلوم و مجهول معنی شود.

اگر معلوم باشد معنایش این است که نویسنده و شاهد نباید ضرر بزنند یعنی چیزی که فرد، اقرار نکرده است را بنویسد. در سابق افرادی که سواد نداشتند هنگام معامله یک فرد باسواد و شاهدی را پیدا می کردند که معامله را ثبت کند و بر آن شهادت دهد.

اگر هم مجهول باشد معنایش این است که کاتب و شهید نباید متضرر شوند یعنی فردی که به آنها احتیاج دارد نصف شب درب خانه ی آنها را نزند تا از آنها درخواست کتابت و یا شهادت کند.

در این آیه نیز ضرار قائم به طرف واحد است و بین الاثنینی نیست.

آیه ی پنجم: (فَإِنْ کانُوا أَکْثَرَ مِنْ ذلِکَ فَهُمْ شُرَکاءُ فِی الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصی بِها أَوْ دَیْنٍ غَیْرَ مُضَار) (۲)

وقتی ترکه ی میّت را می خواهند قسمت کنند در ابتدا باید مال الوصیه و قرض او را کنار بگذارند و ما بقی را قسمت کنند. ولی وصیت میّت، نباید ضرر زننده باشد. مثلا ممکن است کسی وصیت کند که همه ی اموال من را وقف مسجد کنند.

ص: ۳۴

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۲.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

در این آیه نیز ماده ی مفاعله قائم به طرف واحد است.

آیه ی ششم: (وَ الَّذینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ کُفْراً وَ تَفْریقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنینَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلَّا الْحُسْنی وَ اللَّهُ یَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ) (۱)

پیامبر اکرم می خواهد به جنگ تبوک برود ولی منافقین در مقابل مسجد قبا (ص)، مسجد دیگری ساختند و از ایشان خواستند که در آنجا دو رکعت نماز بخواند. جبرئیل نازل شد و به رسول خدا (ص) خبر داد که این مسجد قرار است پایگاهی علیه او و یارانش باشد.

در هر کشوری که دینی رسمیت دارد، در همان کشور می توان به نام دین علیه دین اقدام کرد. به هر حال ضرار در آیه ی فوق قائم به طرف واحد است.

آیه ی هفتم: (أَسْکِنُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ مِنْ وُجْدِکُمْ وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَیِّقُوا عَلَیْهِنَّ) (۲)

این آیه دستور می دهد که آنها [زنان مطلّقه] را هرجا که خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید؛ و به آنها زیان نرسانید تا آنها را در تنگنا قرار ندهید و مجبور به ترک منزل شوند مثلا مکانی در زیرزمین که نمناک و بدون نور است را برای سکونت به آنها ندهید و یا آنها را از نظر غذا در تنگنا قرار ندهید.

ضرار در این آیه نیز قائم به طرف واحد است.

تم الکلام فی المقام الاول که مربوط به ضرر و ضرار در قرآن بود.

ص: ۳۵

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۰۷.

۲- طلاق/سوره۶۵، آیه۶.

المقام الثانی: الضرر و الضرار فی السنه

ضرر و ضرار در روایات بر چند قسم است:

القسم الاول: ضرر و ضراری که مربوط به جریان سمره بن جندب است.

القسم الثانی: ضرر و ضراری که مربوط به غیر جریان فوق است.

اما القسم الاول: مرحوم مامقانی جریان سمره را در تنقیح الرجال خود آورده است و مرحوم آیت الله خوئ نیز در معجم رجال الحدیث خود به آن پرداخته است.

سمره انسان بسیار کثیفی بوده است و بهترین دلیل بر آن این است که رسول خدا (ص) تصمیم می گیرد درختی به او در بهشت بدهد ولی او قبول نمی کند. او سرنوشت بسیار بدی دارد به این گونه که در دوران زیاد بن ابیه استاندار کوفه بود و به گفته ی مرحوم مامقانی هشت هزار نفر را کشت و وقتی به او اعتراض کردند گفت: اگر بیش از این مقدار را هم بکشم ناراضی نیستم.

او بعدا رئیس لشکر عبید الله بود و مردم به جنگ علیه امام حسین علیه السلام در کربلا تشویق می کرد.

عجیب است که اهل سنت با این حال همه ی صحابه را عادل و پاکدامن می دانند.

عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ سَمُرَهَ بْنَ جُنْدَبٍ کَانَ لَهُ عَذْقٌ (نخلی داشت) فِی حَائِطٍ (در بستانی) لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ کَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِیِّ بِبَابِ الْبُسْتَانِ فَکَانَ یَمُرُّ بِهِ إِلَی نَخْلَتِهِ وَ لَا یَسْتَأْذِنُ فَکَلَّمَهُ الْأَنْصَارِیُّ أَنْ یَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَی سَمُرَهُ فَلَمَّا تَأَبَّی جَاءَ الْأَنْصَارِیُّ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَکَا إِلَیْهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَیْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِیِّ وَ مَا شَکَا وَ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَی فَلَمَّا أَبَی سَاوَمَهُ (رسول خدا (ص) با او شروع به چانه زدن کرد و مبلغ درخت را بالاتر برد تا سمره حاضر شود درخت را واگذار کند.) حَتَّی بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَی أَنْ یَبِیعَ فَقَالَ لَکَ بِهَا عَذْقٌ یُمَدُّ لَکَ فِی الْجَنَّهِ فَأَبَی أَنْ یَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِیِّ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا (درخت را بکند) وَ ارْمِ بِهَا إِلَیْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۸، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۱، ح۳، ط آل البیت.

این روایت موثقه است زیرا عبد الله بن بکیر فطحی مذهب بوده است.

این حدیث را ابو عبیده ی حذاء با تفاوتی نقل کرده است و در آن آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِي عُبَيْدَهَ الْحَذَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع كَانَ لِسَمُرَهَ بْنِ جُنْدَبٍ نَخْلَهٌ فِي حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ ... ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَسُرُّكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَذْقٌ فِي الْجَنَّهِ بِنَخْلَتِكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَهٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمُرَهُ إِلَّا مُضَارّاً اذْهَبْ يَا فُلَانُ فَاقْطَعْهَا وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ (۱)

در این حدیث اگر عبارت مضار استفاده شده است و نه ضرر و ضرار.

دو راوی فوق هر دو یک جریان را از امام باقر علیه السلام نقل می کنند ولی با تفاوت.

کلینی نیز این روایت را از زراره نقل می کند:

عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَ رُمِيَ) بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ. (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۷، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۷۹، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۹، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۲، ح۴، ط آل البیت.

در این حدیث هم واژه ی مضار آمده است و هم ضـرر و ضرار این نشان می دهد که آنچه ابو عبیده داشت در اینجا نیز وجود دارد. البته در این روایت عبارت عَلَی مُؤْمِنٍ اضافه شده است. بنا بر این بر اساس این روایت دایره ی حدیث لا ضـرر منحصر به مؤمن می باشـد ولی اگر این قیـد را داخـل نـدانیم، اهل کتاب نیز داخل می شونـد. (البته بعـد این را بحث می کنیم که آیا در خصوص مسلمانان است یا اینکه عام می باشد.)

اهل سنت نیز این حدیث را نقل کرده اند و ابو داود آن را از امام باقر علیه السلام نقل می کند:

عن واصل مولی ابی عیینه قال سمعت ابا جعفر محمد بن علی یحدث عن سمره بن جندب انه کانت له عضد من نخل فی حائط رجـل من الانصار قال و مع الرجل اهله قال: فکان سـمره یـدخل إلی نخله فیتأذی به و یشق علیه فطالب إلیه أن یبیعه فأبی فطلب إلیه أن ینـاقله (آن را بـا چیز دیگری عوض کنـد) فـأبی فـأتی النبی فـذکر ذلـک له فطلب إلیه النبی أن یبیعه فأبی فطلب إلیه أن یناقله فأبی قال: فهبه له و لک کذا وکذا أمرا رغبه فیه فأبی فقال: أنت مضار فقال رسول الله للأنصاری: اذهب فاقلع نخله.

اما قسم دوم که روایاتی است که ارتباطی به سمره ندارد.

این روایات در دو باب آمده است: روایاتی که مربوط به تقسیم آب بوده است. در عربستان که آب کم بود گاه افراد دام خود را به منطقه ای می بردند تا آب بخورد و صاحبان آب حاضر نمی شدند آب خود را در اختیار آنها بگذارند. رسول خدا (ص) در اینجا فرمود که کسـی حق نـدارد از فاضل آب چاهی ممانعت کنـد بلکه بعـد از آنکه خودشان بهره گرفتنـد بایـد آن را در اختیار دیگران بگذارند و این به سبب قاعده ی لا ضرر و لا ضرار است. این روایات در وسائل در باب احیاء موات آمده است:

ص: ۳۸

مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَهَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَی رَسُولُ اللَّهِ ص بَیْنَ أَهْلِ الْمَدِینَهِ فِی مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا یُمْنَعُ نَفْعُ الشَّیْ ءِ (صحیح نَقع است که مراد همان آب اضافه ای است که بعد از مصرف اهل آن باقی می ماند.) وَ قَضَی بَیْنَ أَهْلِ الْبَادِیَهِ أَنَّهُ لَا یُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِیُمْنَعَ فَضْلُ کَلَإٍ (یعنی به دام دیگران آب نمی دادند تا مبادا در آینده دام آنها در آن منطقه برای چریدن بیاید.) وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ. (۱)

عُقبه بن خالد به ضم عین است هرچند مرحوم مامقانی می گوید که عَقَبه نیز خوانده شده است. او و عباده بن صامت هر دو قضاوت های رسول خدا (ص) را جمع کرده اند ولی عقبه بن خالد قضاوت های حضرت را از طریق شیعه و عباده آنها را از طرق اهل سنت جمع کرده است.

در اینجا علماء بحث های مفصلی دارند که چاه هرچند شخصی است چرا مالک آن نمی تواند از دادن آن به دیگری خودداری کند که در جواب می گویند بعضی چیزها جنبه ی ملی دارد و چاه آب در بیابان از آن جمله است.

مورد دیگر باب شفعه است: دو نفر در زمین شریک هستند و یک نفر می خواهد سهم خود را به دیگری بفروشد، او بدون اجازه ی شریک خود نمی تواند چنین کند زیرا با این کار او را مجبور می کند که شریک با فردی شود که چه بسا با او هماهنگ نباشد. بلکه وقتی بین سهم دو شریک دیوارچینی شد و حد و مرز هر کدام مشخص شد، شریک می تواند سهم خود را مستقلا بفروشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۰، ابواب احیاء الموات، باب۸، شماره۳۲۲۵۷، ح۲، ط آل البیت.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این را بحث می کنیم که رسول خدا (ص) در این احادیث فرمود: (فقال) یا (و قال). بین این دو از جهت نتیجه فرق است.

احادیث قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۶/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احادیث قاعده ی لا ضرر (۱) (۲) (۳)

احادیثی که مربوط به قاعده ی لا ضرر است بر شش قسم می باشد. ذکر همه ی این روایات وقت گیر است از این رو ما از هر قسم چند روایت را می خوانیم:

قسم اول: حدیث لا ضرر و لا ضرار که همراه با سرگذشت سمره بن جندب است. این بخش حاوی پنج روایت بود که خواندیم.

قسم دوم: روایاتی که لا ضرر در آنها در مورد نهی از بهره گیری از آب (۴) وارد شده است. مثلا کسی در شهر، نخلستانی داشته است و نخل های خود را آبیاری کرد و مقداری آب در چاه او باقی مانده است. او نمی تواند دیگران را از استفاده از آب چاه مزبور منع کند.

مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (العطار القمی ثقه) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (بن ابی الخطاب متوفای ۲۶۲ ثقه) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ (او خیلی توثیق نشده است) عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَهِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ (صحیح نَقع است که مراد همان آب اضافه ای است که بعد از مصرف اهل آن باقی می ماند.) وَ قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَهِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلَإٍ (یعنی به دام دیگران آب نمی دادند تا مبادا در آینده دام آنها در آن منطقه برای چریدن بیاید.) فقَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ. (۵)

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص ۳۸۰.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۵۸.

۴- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۷.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص ۴۲۰، ابواب احیاء الموات، باب۸، شماره۳۲۲۵۷، ح۲، ط آل البیت.

در نسخه ی وسائل (فقال) است ولی در کافی (۱) (و قال) می باشد. اگر فقال باشد، یعنی نوعی استنتاج است ولی اگر (و قال) باشد یعنی تتمه ی روایت عنوان مستقلی است و امام علیه السلام آن را به مورد فوق تطبیق کرده است. شیخ شریعت اصفهانی می گوید که تتمه ی رویت مستقل است زیرا در کافی به شکل (و قال) آمده است.

قسم سوم: لا ضرر در مورد شفعه که اگر کسی زمینش با من مشترک است نمی تواند بدون اجازه ی من زمین را به دیگری بفروشد.

عین سند روایت فوق در شفعه نیز وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَهِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرَضِينَ وَ الْمَسَاكِنِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ وَ قَالَ إِذَا أُرِّفَتِ الْأُرَفُ (رفّ در لغت عرب به معنای این است که بعد از آنی که با تخته، زمین ها از هم جدا شد) وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ (و حد و حدود افراد مشخص شد) فَلَا شُفْعَهَ. (۲)

در این روایت از (و قال) استفاده شده است نه (فقال)

دیگر اینکه حدیث لا ضرر در وسط حدیث آمده است و این علامت آن است که این بخش، جزء روایت است و الا امام علیه السلام در وسط شفعه یک قاعده ی مستقلی را نمی آورد. بنا بر این هرچند (و قال) است که به نظر می آید که مستقل است ولی چون در وسط است نمی تواند مستقل باشد و جزء روایت دیگری باشد که در اینجا فق از آن اقتباس شده باشد.

۱- الاصول من الکافی، کلینی، ج۵، ص۲۹۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۳۹۹، ابواب الشفعه، باب۵، شماره۳۲۲۱۷، ح۱، ط آل البیت.

قسم چهارم: روایاتی که در آن فقط از لا ضرار استفاده شده است و لفظ لا ضرر در آن نیست.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ شَعِرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ شَهِدَ بَعِيراً مَرِيضاً وَ هُوَ يُبَاعُ فَاشْتَرَاهُ رَجُلٌ بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَ أَشْرَكَ فِيهِ رَجُلًا بِدِرْهَمَيْنِ بِالرَّأْسِ وَ الْجِلْدِ فَقُضِيَ أَنَّ الْبَعِيرَ بَرَأَ فَبَلَغَ ثَمَنُهُ دَنَانِيرَ قَالَ فَقَالَ لِصَاحِبِ الدِّرْهَمَيْنِ خُمُسُ مَا بَلَغَ فَإِنْ قَالَ أُرِيدُ الرَّأْسَ وَ الْجِلْدَ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ هَذَا الضِّرَارُ وَ قَدْ أُعْطِيَ حَقَّهُ إِذَا أُعْطِيَ الْخُمُسَ. (یعنی باید اول شتر را بفروشند و یک پنجم قیمت را به صاحب دو درهم پرداخت کنند که معادل سر حیوان و پوست حیوان است.) (۱)

مضمون روایت این است که در بازار، شتر مریضی را می فروختند که فقط به درد کشتار می خورد نه حمل. یکی گفت که من این شتر بیمار را به ده درهم می خرم و فروشنده نیز قبول کرد. خریدار، سپس رفیقی داشت و از او خواست که شریک شود به این گونه که سر حیوان به دو درهم مال او باشد.

از قضاء شتر مزبور خوب شد و قیمتش به هشت دینار شد (بنا بر این قیمت شتر هشت برابر شد.) کسی که دو درهم را داده بود تقاضا کرد که سر حیوان را ببرد و به او بدهد. شریک او گفت که اگر من چنین کنم قیمت شتر دوباره پائین می آید و کسی دیگر آن را از من نمی خرد. این مسأله را نزد امام علیه السلام بردم و ایشان فرمود: صاحب دو درهم نمی تواند تقاضای فوق را بکند زیرا این کار ضرر بر شریک است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۲۷۵، ابواب بیع الحیوان، باب۲۲، شماره۲۳۶۵۹، ح۱، ط آل البیت.

قسم پنجم: روایاتی که لا ضرر و لا ضرار مقید به کلمه ی فی الاسلام است.

این بخش حاوی یک روایت است که مرحوم صدوق در کتاب فقیه در باب ارث نقل کرده است.

صدوق می فرماید: المسلم یرث الکافر، لقول النبی ص: الاسلام یزید و لا ینقص (یعنی نباید مسلمان بودن وارث سبب شود که از پدر کافر ارث نبرد زیرا اسلام، انسان را بالا می برد و پائین می برد) وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِی الْإِسْلَامِ فَالْإِسْلَامُ یَزِیدُ الْمُسْلِمَ خَیْراً وَ لَا یَزِیدُهُ شَرّاً. (۱)

باید توجه داشت در روایتی از روایات قسم اول بعد از لا ضرر و لا ضرار از لفظ عَلَی مُؤْمِنٍ (۲) استفاده شده بود. این حاوی نکته ای است که در آینده در مورد آن بحث می کنیم که بودن قید فی الاسلام و یا علی المومن چه فایده ای دارد.

قسم ششم: روایاتی که صریحا می گوید: اضرار به غیر حرام است.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ (متوفای ۳۲۹) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی (العطار القمی شیخ قمی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ (ابی الخطاب متوفای ۲۶۲) قَالَ کَتَبْتُ إِلَی أَبِی مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ کَانَتْ لَهُ رَحًی (آسیابی داشت) عَلَی نَهَرِ قَرْیَهٍ وَ الْقَرْیَهُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْیَهِ أَنْ یَسُوقَ إِلَی قَرْیَتِهِ الْمَاءَ فِی غَیْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ یُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَی أَ لَهُ ذَلِکَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ (حضرت نوشت) ع یَتَّقِی اللَّهَ وَ یَعْمَلُ فِی ذَلِکَ بِالْمَعْرُوفِ (وَ لَا یَضُرُّ) أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ (۳)

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۳۳۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۹، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۲، ح۴، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۳۱، ابواب احیاء الموات، باب۱۵، شماره۳۲۲۸۶، ح۱، ط آل البیت.

مضمون حدیث این است که آسیاب های سابق با آب کار می کرد که غالبا در مسیر نهرها وجود داشت و با فشار آب می چرخید. حال مردی صاحب قریه است و آب متعلق به اوست و تصمیم دارد که مجرای آب را عوض کند که در نتیجه ی آسیابان وسیله ای برای حرکت آسیاب خود ندارد. امام علیه السلام می فرماید: صاحب قریه چنین حقی را ندارد زیرا این کار اضرار به صاحب آسیاب است.

این نوع روایات فراوان است.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْبَزَنْطِیِّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِیمِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا یَنْبَغِی لِلرَّجُلِ أَنْ یُطَلِّقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ یُرَاجِعَهَا وَ لَیْسَ لَهُ فِیهَا حَاجَةٌ ثُمَّ یُطَلِّقَهَا فَهَذَا الضِّرَارُ الَّذِی نَهَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ إِلَّا أَنْ یُطَلِّقَ ثُمَّ یُرَاجِعَ وَ هُوَ یَنْوِی الْإِمْسَاكَ (۱)

یعنی فرد همسرش را طلاق می دهد و به او احتیاج ندارد ولی رجوع می کند تا دوباره طلاق دهد.

روایات اضرار به غیر بر دو قسم است. گاه بالمباشره دلالت دارد و گاه بالدلاله الالتزامیه.

روایات اضرار به نفس: فقهاء از این روایات در باب صوم، تیمّم، صلات و مانند آن نتیجه می گیرند. به مواردی از این روایات اشاره می کنیم.

قَالَ الصادق علیه السلام: كُلُّ مَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَالْإِفْطَارُ لَهُ وَاجِبٌ (۲)

ص: ۴۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۲، ص۱۷۱، ابواب اقسام الطلاق، باب۳۴، شماره۲۸۳۰۹، ح۱، ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۳۳.

عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِی کِتَابِهِ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ مَا یَجِبُ عَلَی الْمَرِیضِ تَرْکُ الصَّوْمِ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ یَسَعُهُ تَرْکُ الصَّوْمِ. (۱)

ما با این روایات می توانیم در مورد قمه زنی نیز استفاده کنیم. کسانی که این مسأله را تجویز می کنند یا نمی کنند باید این روایات را بررسی کنند و بدانند که ضرر به نفس جایز نیست و اگر مضر باشد جایز نیست. کسانی مانند مرحوم نائینی که آن را تجویز کرده است به سبب این بوده است که آنها ضرر فوق را احراز نکردند.

به هر حال ما در کتاب خود، نیل الوطر، هشتاد و شش روایت در مورد قاعده ی فوق را جمع آوری کردیم.

ان شاء الله در آینده در پنج مورد باید بحث کنیم.

اول اینکه آیا قاعده ی لا ضرر و لا ضرار مستقلا ذکر شده است یا اینکه در ضمن احادیث دیگر آمده است. شیخ شریعت قائل است که این روایت از رسول خدا (ص) مستقلا وارد شده است ولی ما چنین اعتقادی نداریم و می گوییم: یا در ضمن سمره است و یا در ضمن شفعه و مانند آن. أثر آن را در آینده ذکر می کند.

دوم اینکه آیا لا ضرر و لا ضرر همراه به کلمه ی مؤمن و یا فی الاسلام هست یا نه.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص۲۲۲، ابواب ما یصح منه الصوم، باب ۲۰، شماره۱۳۲۶۹، ح۹، ط آل البیت.

سوم اینکه بین ضرر و ضرار چه فرقی وجود دارد یا اینکه این دو به یک معنا می باشند.

چهارم اینکه معنای هیئت ترکیبیه ی لا ضرر و لا ضرار. شیخ انصاری آن را به گونه ای و محقق خراسانی آن را به گونه ای دیگر معنا کرده است. مرحوم شریعت اصفهانی و امام قدس سره هر کدام به گون ای دیگر و ما نیز به گونه ای معنا کرده ایم.

پنجم اینکه ذکر تنبیهات است زیرا علماء نوع خیارات را با قاعده ی لا ضرر ثابت می کنند. بر این اساس ما دوازده تنبیه در مورد این قاعده بیان می کنیم. اکثر این تنبهایت در رساله ی شیخ انصاری در قاعده ی لا ضرر که در آخر متاجر است موجود می باشد.

آیا لا ضرر همواره مستقل نقل شده است؟ ۹۳/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا لا ضرر همواره مستقل نقل شده است؟

بحث امروز در این است که آیا لا ضرر در خصوص حدیث سمره وارد شده است یا اینکه در موارد دیگری هم وارد شده است.

به نظر ما علاوه بر حدیث سمره در جریان شفعه، تقسیم آب و موارد دیگر آمده است. همچنین مستقل نیز آمده است.

همان گونه که گفتیم صدوق در باب ارث این حدیث را مستقلا نقل کرده است:

المسلم یرث الکافر، لقول النبی ص: الاسلام یزید و لا ینقص (یعنی نباید مسلمان بودن وارث سبب شود که از پدر کافر ارث نبرد زیرا اسلام، انسان را بالا می برد و پائین می برد) وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ. (۱)

ص: ۴۶

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۳۳۴.

دعائم الاسلام هم که تألیف یکی از علماء شش امامی است این روایت را نقل می کند:

رُوِّينَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ (۱)

روایت دیگر در مسند احمد است: (اگر روایات طبق ابواب نباشد بلکه بر اساس راوی باشد مثلا روایات ابن عباس در یک جا جمع شده باشد و بعد روایات زراره و مانند آن، به کتاب مزبور مسند می گویند مسند احمد از این باب است.)

احمد از عباده بن صامت نقل می کند: و قضی ص ان لا ضرر و لا ضرار.

بنا بر این در سه جا این روایت به تنهایی آمده است.

نقول: بعید نیست که آنها این روایات را از همان سمره گرفته باشند و در اینجا به تنهایی ذکر کرده باشند. حتی بعید نیست که آن را از روایات مشارب النخل و مشارب البئر و شفعه گرفته باشند.

بنا بر این رسول خدا (ص) در غیر جریان سمره این قاعده را متذکر شده است مثلا در روایت دیگری می خوانیم:

دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، رُوِّينَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ جِدَارٍ لِرَجُلٍ وَ هُوَ سُتْرَةٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ جَارِهِ سَقَطَ فَامْتَنَعَ مِنْ بُنْيَانِهِ قَالَ لَيْسَ يُجْبَرُ عَلَی ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَجَبَ ذَلِكَ لِصَاحِبِ الدَّارِ الْأُخْرَی بِحَقٍّ أَوْ بِشَرْطٍ فِی أَصْلِ الْمِلْكِ وَ لَكِنْ يُقَالُ لِصَاحِبِ الْمَنْزِلِ اسْتُرْ عَلَی نَفْسِكَ فِی حَقِّكَ إِنْ شِئْتَ قِيلَ لَهُ فَإِنْ كَانَ الْجِدَارُ لَمْ يَسْقُطْ وَ لَكِنَّهُ هَدَمَهُ أَوْ أَرَادَ هَدْمَهُ إِضْرَاراً بِجَارِهِ لِغَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَی هَدْمِهِ قَالَ لَا يُتْرَكُ وَ ذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ وَ إِنْ هَدَمَهُ كُلِّفَ أَنْ يَبْنِيَهُ (۲)

۱- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۷، ص۱۱۸، حدیث۲.

۲- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۷، ص۱۱۸، حدیث۱.

یعنی دو نفر هستند که با هم همسایه هستند و یکی از همسایه ها بدون جهت می خواهد دیوار را بردارد که امام علیه السلام می فرماید: این کار ضرر و ضرار است و نباید چنین کرد.

با این حال سه تن از علماء قائلند که حدیث لا ضرر فقط در جریان سمره آمده است و نه در جایی دیگر. (شیخ شریعت متوفای ۱۳۳۹ هجری قمری، مرحوم نائینی متوفای ۱۳۵۵ هجری و مرحوم خوئی متوفای ۱۴۱۳ هجری)

اما آنها در روایت شفعه سه دلیل می آورند:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَهَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَی رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَهِ بَیْنَ الشُّرَکَاءِ فِی الْأَرَضِینَ وَ الْمَسَاکِنِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ. (۱)

اینها قائلند که روایت فوق از قبیل جمع راوی است نه جمع مروی. یعنی راوی آمده است و بین حدیث رسول خدا (ص) با مسأله ی شفعه جمع کرده است نه اینکه امام صادق علیه السلام آن را جمع کرده باشد.

الدلیل الاول: مقایسه ی حدیث شیعه با اهل سنت: احمد بن حنبل روایات رسول خدا (ص) را در مورد لا ضرر از طریق عباده بن صامت نقل می کند. او در یک روایت مستقل از رسول خدا (ص) قاعده ی لا ضرر را نقل می کند و بعد در روایت دیگری جریان شفعه را نقل می کند بدون آنکه در آن به لا ضرر اشاره کرده باشد و بین این دو روایت فاصله ی بسیاری است. بنا بر این در روایت ما راوی بین آن دو روایت جمع کرده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۳۹۹، ابواب الشفعه، باب۵، شماره۳۲۲۱۷، ح۱، ط آل البیت.

یلاحظ علیه: امام قدس سره این دلیل را رد کرده است و آن اینکه لسان روایات احمد بن حنبل در مورد قضاوت های رسول خداوند می باشد و در عباده بن صامت لفظ (قضی رسول الله) را تکرار می کند و مثلا می گوید: قضی رسول الله فی الرکاز الخمس، قضی ان الولد للفراش، قضی بالشفعه بین الشرکاء، قضی فی شرب النخل، قضی ان لا ضرر و لا ضرار و مانند آن. ولی لسان روایات ما جریان قضی نیست زیرا راوی در روایت فوق گفته است وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ و نگفته است: و قضی ان لا ضرر و لا ضرار. این نکته هنگامی تقویت می شود که می بینیم در بعضی از روایات ما، به جای (و قال)، (فقال) آمده است.

الدلیل الثانی: هر سه بزرگوار به این دلیل اشاره می کنند مرحوم آیت الله خوئی می فرماید: لا ضرر و لا ضرار صلاحیت ندارد که علت شفعه باشد و این از قبیل جمع راوی است زیرا بین ضرر و بین حق شفعه از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است و این گونه نیست که شفعه همواره ملازم با ضرر باشد. مثلا گاه شفعه نیست و ضرر هم نیست مثلا شریک، فردی موذی بوده است و اگر سهم خود را بفروشد به فردی با تقوا می فروشد.

گاه نیز ضرر هست ولی شفعه نیست مثلا در جایی که شرکاء بیش از دو نفر باشند. در این حال شرعا اگر یکی سهم خود را بفروشد دیگران حق شفعه ندارند.

در یک مورد هم می تواند ضرر باشد و شفعه نیز باشد.

یلاحظ علیه: امام صادق علیه السلام مسأله را من حیث هو هو مطرح می کند نه با توجه به جوانب و جزئیات و آن اینکه اگر من با کسی در زمینی شریک باشم و او حق فروش داشته باشد و من با با فرد دیگری که نمی شناسم شریک کند، این می تواند ضرری باشد.

اما اینکه گاه شفعه نیست ولی ضرر هست این به سبب دلیل خاص است.

الدلیل الثالث: اگر شریک مالش را به اجنبی بفروشد، رفع ضرر به این است که معامله را باطل کند ولی شما نمی گویید که معامله باطل است بلکه می گویید: معامله را به نفع خود تمام کند و سهم فروخته شده را خودش می خرد.

یلاحظ علیه: اگر کسی معامله را باطل کند، این خود نوعی ضرر به شریک است که احتیاج به پول دارد و می خواهد سهم خود را بفروشد و ما با باطل کردن معامله هم نمی گذاریم او سهم خود را بفروشد و هم خودمان آن را نمی خریم.

جمع بین دو حق این است که ما هم معامله را باطل کنیم و هم آن را خودمان بخریم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد باید روایات بئر را بررسی کنیم که شیخ شریعت و نائینی و خوئی قائل هستند که این از باب جمع راوی است نه مروی.

وجود لا ضرر در غیر حدیث سمره ۹۳/۰۷/۰۱

ص: ۵۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجود لا ضرر در غیر حدیث سمره

بحث در قاعده ی لا ضرر است و بخشی از روایات وارده را خواندیم و گفتیم که در قاعده ی لا ضرر، در جهاتی باید بحث کنیم.

جهت اولی در این بود که آیا این قاعده در غیر از قضیه ی سمره در جای دیگر هم وارد شده است یا نه. شیخ شریعت، مرحوم نائینی و خوئی قائل بودند که فقط در جریان سمره وارده شده است و اگر مشاهده می شود که در مسأله ی شفعه و یا شرب ماء و مانند آن آمده است این از قبیل جمع راوی است یعنی راوی دیده است که مناسب است برای شفعه دلیلی اقامه شود در نتیجه از طرف خودش روایت لاـ ضرر را از جایی دیگر اقتباس کرده و در آن موارد گنجانده است و این گونه نبوده که امام علیه السلام در آن موارد به قاعده ی لا ضرر تمسک کرده باشد.

در جلسه ی قبل در مورد شفعه ادله ی این افراد را خواندیم و جواب آن را عرض کردیم.

اما اشکالات این گروه به حدیث نقع البئر و گفته اند معصوم در این مورد به لا ضرر تمسک نکرده است. زیرا:

اولا: اگر من اجازه ندهم که صاحب گله ی گوسفند از آب چاه من استفاده کند این کار در واقع عدم النفع است نه ضرر.

یلاحظ علیه: چه ضرری بالاـتر از است که اینکه گوسفندان و احشام صاحب گله بر اثر بی آبی از بین بروند مخصوصا در بیابان های آن زمان که آب به قدر کافی یافت نمی شد و صاحب گله نیز صدها شتر و گاو و گوسفند داشته است. همچنین اینکه صاحب احشام مجبور شود که به سبب آب دادن به گله ی خود فرسخ ها آن طرف تر برود مستلزم مشقت های فراوان است. مخصوصا که اگر صاحب چاه در آن مکان از دادن آب خودداری کند چه؟ مخصوصا که صاحب چاه، آب اضافی دارد که بعد از رفع نیاز خود، در چاه باقی مانده است و صاحب احشام هم حاضر است باب آب، بهای آن را پرداخت کند.

ص: ۵۱

ثانیا: نهی مزبور تنزیهی و کراهتی است نه تحریمی. لا ضرر با نهی تحریمی سازگار است نه تحریمی.

یلاحظ علیه: نهی مزبور تحریمی است. غایه ما فی الباب، صاحب احشام باید پول بدهد و صاحب آب هم باید اجازه دهد که او از آب چاه استفاده کند. شیخ در خلاف و مبسوط و علامه در کتب خود و دیگران تصریح می کنند که جلوگیری از دادن آب حرام است.

شیخ در مبسوط تصریح می کند: فکل موضع قلنا إنه یملک البئر فإنه أحق من مائها بقدر حاجته لشربه و شرب ماشیته و سقی زروعه فإذا فضل بعد ذلک شیء وجب علیه بذله بلا عوض لمن احتاج إلیه لشربه و شرب ماشیته من السابله و غیرهم، و لیس له منع الماء الفاضل من حاجته حتی لا یتمکن غیره من رعی الکلاء الذی بقرب ذلک الماء. (۱)

تا به حال ثابت کردیم که بعید نیست که قاعده ی لا ضرر علاوه بر حدیث سمره در شفعه و ماء بئر هم آمده باشد.

امام قدس سره هرچند اشکالات این گروه را قبول نکرده است ولی خود، اشکال دیگری مطرح می کند مبنی بر اینکه لا ضرر نمی تواند در شفعه و نقع البئر وارد شده باشد و آن اینکه لا ـ ضرر آیا علت علت حکم است یا حکمت حکم. (فرق علت با حکمت این است که در علت، حکم دائر مدار علت است به این گونه که اگر علت هست، حکم هم هست و الا ـ نه ولی در حکمت چنین نیست و ممکن است که حکمت نباشد ولی حکم باشد مثلا ـ زنانی که طلاق داده می شوند اگر مزوجه و مدخوله باشند باید علت نگاه دارند زیرا ممکن است در رحم آنها فرزند باشد. حال اگر کسی بگوید که یک سال است که با همسرم نزدیکی نکرده ام در نتیجه عده نباید داشته باشد، در جواب می گوییم که فلسفه مزبور جنبه ی حکمت دارد نه علت زیرا غالب زنان با همسرانشان ارتباط دارند و در مظان بچه دار شدن هستند بنا بر این حکم مزبور غالبی است و حکمت است)

ص: ۵۲

۱- مبسوط، شیخ طوسی، ج۳، ص۲۸۱.

امام قدس سره بر این اساس می فرماید: لا ضرر در شفعه و نقع ماء، نمی تواند علت باشد زیرا علت در جایی است که محمول در صغری، موضوع در کبری باشد. مثلا در الخمر مسکر و کل مسکر حرام فالخمر حرام، مسکر که در صغری محمول است علت در کبری می باشد. این در حالی که در ما نحن فیه چنین نیست زیرا قضیه در ما نحن فیه عبارت است از: اخذ مال الشریک بالشفعه جائز و بعد می گوییم لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

اما حکمت هم نیست زیرا لا ضرر نهایت چیزی که می تواند بگوید این است که معاملل مزبور لازم نیست ولی شما در مقام این هستید که بگویید، معامله ی فوق نه تنها لازم نیست بلکه باطل است.

بعد در مورد آب چاه می فرماید: غایه ما فی الباب در آنجا ضرر نیست و نهایت چیزی که هست عدم الانتفاع است.

یلاحظ علیه: اما در مورد شفعه می گوییم که اگر شریک معامله را باطل کند و خودش هم نخرد این یک نوع ضرر به شریک دیگر است. حتی اگر معامله را متزلزل کند این هم نوعی ضرر است زیرا کسی ملک متزلزل را قبول نمی کند و نمی خرد.

اما اشکال ایشان به ماء بئر که فرمود عدم النفع است و ضرری در آن نیست، توضیح دادیم که ضرری است.

ممکن است سؤال شود که این بحث چه فایده ای دارد و اینکه در یک جا آمده است یا بیشتر چه اهمیتی دارد؟ ان شاء الله در جهت چهارم که در مورد هیئت ترکیبیه ی لا ـ ضرر بحث می کنیم. شیخ شریعت قائل است که لا ضرر، نفی به معنای نهی است یعنی نباید ضرر زد. کما اینکه موسی به سامری گفت که به خاطر درست کردن گوساله، به بیماری ای مبتلا می شود که به دیگران می گوید با من تماس نیابید: (قالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَکَ فِی الْحَیاهِ أَنْ تَقُولَ لا مِساس) (۱)

۱- طه/سوره ۲۰، آیه ۹۷.

شیخ شریعت می گوید: نهی هنگامی صحیح است که لا ضرر فقط در جریان سمره آمده باشد ولی اگر در شفعه و بئر آمده باشد، نهی معنا ندارد زیرا ضرر در آن جا راه ندارد.

الجهه الثانیه: ورود مؤمن او فی الاسلام بعد قاعده لا ضرر

بحث در این است که آیا روایات لا ـ ضرر با دو قید (علی مؤمن) و یا (فی الاسلام) همراه است یا نه. در دو روایتی که قبلا خواندیم این دو قید وجود داشته است:

عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّکَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَی مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَ رُمِیَ) بِهَا إِلَیْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَیْثُ شِئْتَ. (۱)

صدوق می فرماید: المسلم یرث الکافر، لقول النبی ص: الاسلام یزید و لا ینقص (یعنی نباید مسلمان بودن وارث سبب شود که از پدر کافر ارث نبرد زیرا اسلام، انسان را بالا می برد و پائین می برد) وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِی الْإِسْلَامِ فَالْإِسْلَامُ یَزِیدُ الْمُسْلِمَ خَیْراً وَ لَا یَزِیدُهُ شَرّاً. (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۹، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۲، ح۴، ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۳۳۴.

اثر این بحث این است که اگر قید (علی مؤمن) باشد، قاعده ی لا ضرر مضیّق می شود و الا موسع می شود و در باب وضو، حج و غیره اگر ضرری باشد جاری می شود. زیرا اگر قید مزبور باشد، باید ضرر دو طرف داشته باشد یعنی کسی باشد که ضرر بزند و کسی دیگری که متضرر شود و از این رو اگر کسی با وضوی ضرری به خودش بخواهد ضرر بزند این مورد مشمول لا ضرر نمی باشد.

در علم درایه آمده است: اذا دار الامر بین النقیصه و الزیاده فالنقیصه اولی. بنا بر این زراره که دو روایت دارد و در یکی قید (علی مؤمن) نیست و در دیگری آمده است و نمی دانیم در یکی اضافه کرده است و یا در دیگر کم کرده است در اینجا از آنجا که انسان در کتابت غالبا کم می گذارد نه اینکه عبارتی را اضافه کند. بنا بر این باید گفت که قید مزبور از قلم افتاده است و نتیجه اینکه قید (علی مؤمن) وجود داشته است ولی زراره در حدیث اول آن را از قلم انداخته است.

با این حال به این قاعده در ما نحن فیه عمل نمی کنیم زیرا چون مزبور از کلماتی که در زبان انسان رایج است و غالبا بعد از لاـ ضرر و لاـ ضرار این قید اضافه می شود. چون این عبارت در زندگی انسان زیاد تکرار می شود و ما احتمال می دهیم که زراره به سبب این ارتکاز آن را اضافه کرده باشد از این رو قاعده ی فالنقیصه اولی را نمی توان اجرا کرد. از این رو قاعده ی لا ضرر هم در ضرر طرفینی جاری است و هم در جایی که ضرر مانند وضوی ضرری یک طرفه می باشد.

ص: ۵۵

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ قید (فی الاسلام) می رویم.

وجود قید فی الاسلام در حدیث لا ضرر و بررسی واژه های چهارگانه ۹۳/۰۷/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجود قید فی الاسلام در حدیث لا ضرر (۱) و بررسی واژه های چهارگانه

سخن در این است که آیا قید (علی مؤمن) یا (فی الاسلام) در روایت لا ضرر و لا ضرار آمده است یا نه. این عبارت در اکثر روایات لا ضرر نیست و فقط در بعضی آمده است.

در مورد قید (علی مؤمن) گفتیم که نقیصه مقدم بر زیاده است یعنی اگر بگوییم که در روایاتی این واژه بوده و راوی سهوا آن را انداخته است بهتر است از اینکه بگوییم که این واژه نبوده و راوی اشتباها اضافه کرده است زیرا غالبا روات، عبارتی را از قلم می اندازند و کم پیش می آید که عبارتی را که نبوده اضافه کنند.

اما از آنجا که لفظ (علی مومن) از عباراتی است که غالبا بر زبان رایج است این احتمال تقویت می شود که این عبارت در واقع نبوده باشد و اشتباها زراره آن را اضافه کرده باشد.

ثمره ی این بحث در این است که اگر قید (علی مؤمن) باشد، ضرر باید طرفینی باشد بنا بر این اگر کسی وضوی ضرری می گیرد و یا روزه ی ضرری می گیرد، قاعده ی لا ضرر آن را شامل نمی شود.

ص: ۵۶

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۵۵.

اما واژه ی فی الاسلام: این عبارت، در حدیثی که صدوق نقل می کند وجود دارد:

صدوق می فرماید: المسلم یرث الکافر، لقول النبی ص: الاسلام یزید و لا ینقص (یعنی نباید مسلمان بودن وارث سبب شود که از پدر کافر ارث نبرد زیرا اسلام، انسان را بالا می برد و پائین می برد) وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِی الْإِسْلَامِ فَالْإِسْلَامُ یَزِیدُ الْمُسْلِمَ خَیْراً وَ لَا یَزِیدُهُ شَرّاً. (۱)

در عبارتی که ایشان دارد هم (فی الاسلام) وجود دارد و هم (فالاسلام)

صدوق روایت لا ضرر را در جایی دیگر نیز بیان کرده است که دو نفر در یک دُرّ شریکند. یکی از شرکاء می گوید که آن را بشکنیم و هر یک نصفی را بگیریم. امام علیه السلام می فرماید: این کار صحیح نیست زیرا نوعی ضرر محسوب می شود. در اینجا باید دُرّ را فروخت و ثمن آن را تقسیم کرد و سپس امام علیه السلام به حدیث لا ضرر اشاره می کند و در آن واژه ی فی الاسلام وجود دارد.

علاوه بر آن، شیخ در خلاف و علامه در کتاب های فقهی خود هنگام نقل لا ضرر، آن را با (فی الاسلام) ذکر کرده اند.

به نظر می آید که عبارت (فی الاسلام) عبارتی است که در ارتکاز افراد وجود داشته است و زیاد استعمال می شود مانند: (لا رهبانیه فی الاسلام) و یا (لا رضاع بعد الفطام فی الاسلام) و مانند آن. بنا بر این ممکن است از باب ارتکاز بر قلم صدوق و دیگران جاری شده باشد.

ص: ۵۷

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۳۳۴.

امام قدس سره در روایت صدوق در من لا یحضر، احتمال دیگری داده است و آن اینکه عبارت صدوق در واقع عبارت بود از (لا ضرر و لا ضرار) سپس خود صدوق اشتباها اضافه کرده است: فالاسلام فالاسلام یزید و لا ینقص. یعنی واژه ی فالاسلام را سهوا دوبار اضافه کرده است. بعدها، دیگران که به نسخه ی صدوق مراجعه کردند، دیدند که معنا ندارد که این واژه دو بار نوشته شود از این رو اولی را فی الاسلام کردند و به روایت ملحق نمودند و در نتیجه چنین شد: : لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِی الْإِسْلَامِ فَالْإِسْلَامُ یَزِیدُ الْمُسْلِمَ خَیْراً وَ لَا یَزِیدُهُ شَرّاً.

نقول: این توجیه ایشان فقط در من لا یحضر صحیح است ولی در روایت معانی الاخبار صحیح نیست.

البته مخفی نماند که اینکه شیخ در خلاف و علامه و سایرین، این روایت را با فی السلام ذکر کرده اند، اینها ارزشی ندارد زیرا این کتب، کتب فقهی اند نه روایی و مؤلفین این کتاب، آن را با ارتکاز خود نوشته اند.

ثمره ی این بحث (۱) در این است که اگر عبارت (فی الاسلام) وجود داشته باشد نظر شیخ انصاری صحیح در می آید و آن اینکه معنای قاعده ی فوق این است که (لا حکم ضرری فی الاسلام) یعنی لا ضرر، از باب نفی الحکم به لسان نفی الموضوع می باشد.

ص: ۵۸

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۵۷.

بنا بر این نظریه ی شیخ شریعت که می گوید: لا ضرر نفی به معنای نهی است (لا تضر) و همچنین قول امام قدس سره صحیح در نمی آیند که قائل است که لا ضرر از باب حکم حکومتی و به معنای لا تضر می باشد.

خلاصه اینکه اگر قید فی الاسلام باشد، نفی در لا ضرر به معنای خود نفی است نه نهی که لا تضر باشد.

المقام الثالث (۱) فی معانی الکلمات الاربع:

فرق (الضَرّ)، (الضَرر)، (الضُرّ) و (الضرار) چیست؟

الضَرّ: برای فهم این کلمه می توان به قرآن و اصحاب لغت مراجعه کرد. ازهری می گوید: الضَرّ ضد النفع. (۲) (۳) (۴) یعنی معنای نفع که روشن است، ضَرّ بر خلاف آن می باشد. همچنین ابن اثیر در النهایه فی غریب الحدیث (۵) و طریحی در مجمع البحرین هر دو می گویند: الضَرّ ضد النفع.

اما بررسی این واژه در قرآن (۶) : در ده مورد این لفظ وارد شده است. یک مورد مقابل رشد است و نه مورد در مقابل نفع است.

خداوند به افراد بت پرست می گوید: (قُلْ أَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا یَمْلِکُ لَکُمْ ضَرًّا وَ لا نَفْعاً وَ اللَّهُ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ) (۷)

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۵۸.

۲- تهذیب اللغه، الأزهری، ج۱۱، ص۳۱۴.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۸۱.

۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۵۹.

۵- النهایه فی غریب الحدیث والاثر، ابن الأثیر، ج۳، ص۸۱.

۶- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۰.

۷- مائده/سوره۵، آیه۷۶.

در آیه ای دیگر می خوانیم: (قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسی نَفْعاً وَ لا ضَرًّا إِلاَّ ما شاءَ اللَّه) (۱)

و در آیه ای دیگر آمده است: (قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ لا یَمْلِکُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لا ضَرًّ) (۲)

الضَرر: اسم مصدر الضَرّ می باشد. حاصل مصدر را اسم مصدر می نامند یعنی اگر نسبت مصدر را به فاعل قطع کنیم، به اسم مصدر دست می یابیم. مثلا شستن که مصدر است با فاعل ارتباط دارد ولی شستشو که اسم مصدر است با فاعل ارتباط ندارد. بنا بر این الضَرّ به معنای کاستن و نقص است ولی الضرر به معنای کاهش می باشد.

الضُرّ: به معنای سوء الحال و بدبختی است. این واژه در قرآن گاه در مقابل نعمت و گاه در مقابل رحمت استعمال شده است.

الضرار: در معنای این کلمه شش (۳) قول وجود دارد:

۱.ضـرر یک طرفه و ضـرار طرفینی می باشـد. یعنی اگر یکی به دیگری ضـرر بزند آن را ضـرر و اگر دو نفر به یکدیگر ضـرر بزنند آن را ضرار می نامند.

یلاحـظ علیه: در بحث هـای سابق آیاتی از قرآن را خوانـدیم که در آنها باب مفاعله یک طرفه بوده است. در آن بحث، شـش آیه را خوانـدیم که باب مفاعله در آنها یک طرفه بوده است. حتی محقق اصـفهانی برای اینکه بداند باب مفاعله در قرآن یک طرفه است یا دو طرفه، قرآن را یک بار یا بیشتر خوانـد. آیاتی مانند: (وَ لا تُمْسِـکُوهُنَّ ضِـراراً) (۴) که شوهر فقط به همسـرش ضرر می زد و این ضرر یک طرفی است.

ص: ۶۰

۱- اعراف/سوره۷، آیه۱۸۸.

۲- رعد/سوره۱۳، آیه۱۶.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۲.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۳۱.

۲.ضرار طرفینی است ولی دومی به عنوان جزاء به اولی ضرر می زند یعنی چون طرف مقابل ضرر زده است او هم در مقام مؤاخذه و تلافی به دیگری ضرر می زند.

یلاحظ علیه: این معنا نیز که مانند معنای اول است باطل می باشد.

۳.سوم اینکه ضرر چیزی است که انسان از آن ضرر نفع می برد مثلاً آب که مال دیگری است را به صاحبش نمی دهم و با این کار، خودم نفع می برم. اما ضرار چیزی است که فرد به دیگری ضرر می زند ولی خودش از آن نفعی نمی برد.

یلاحظ علیه: بالاخره انسان از ضرری که می زند نفعی می برد. این نفع لازم نیست که همواره مالی باشد بلکه گاه روحی و نفسانی است. کسی که به دیگری ضرر می زند از این کار نوعی لذت می برد و محال است که عاقل، کاری را انجام دهد که هیچ انگیزه ای برای آن نداشته باشد.

۴.این دو عطف تفسیر می باشند و به یک معنا می آیند و با هم مترادف می باشند.

یلاحظ علیه: امام علیه السلام در روایت شکستن دُرّ فرمود: هذا هو الضرار و نفرمود: هذا هو الضرر. همچنین در مورد شتر بیمار که ارزان خریده شده بود و خریدار آن دو نفر بودند که یکی سر و پوست آن را خریده بود و بعد شتر، خوب شد و قیمتش بالا رفت که صاحب سر و پوست شتر می گفت که سرش را ببرند و به او بدهند که امام علیه السلام فرمود این کار ضرار است. این نشان می دهد که خصوصیتی در ضرار است که در ماده ی ضرر نیست و الا امام علیه السلام به جای ضرار از لفظ ضرر استفاده می کرد.

ص: ۶۱

۵.ضرار به ضرر عمدی گفته می شود.

این قول، مختار ماست. یعنی ضرر گاهی عمدی است و گاهی سهوی ولی ضرار همیشه عمدی است. دلیل ما روایت سمره است که او عمدا می خواست به انصاری ضرر بزند و بدون اجازه وارد خانه شود تا به درخت خود رسیدگی کند.

همچنین در آیه ی (وَ الَّذینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً) (۱) سخن از کسانی است که تعمد داشتند در مقابل مسجد قبا مسجد دیگری بسازند تا به رسول خدا (ص) و اصحابش ضرر وارد کنند و آنجا را پایگاهی علیه اسلام قرار دهند.

همچنین در آیه ی (وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا) (۲) یعنی زنان را طلاق ندهید تا معطل بمانند و عده ی خود را بگذرانند و بعد رجوع کنید و سپس دوباره طلاق دهید تا باز همچنان در طول عده معطل بمانند. (لِتَعْتَدُوا) (۳) تفسیر (ضِراراً) است و غایت آن می باشد و به این معنا است که ضرر مزبور عمدی و به نیّت تجاوز به حقوق زن می باشد.

همچنین در (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ) (۴) یعنی وصیتی که به نیّت اضرار به ورثه باشد مثلا صاحب مال وصیت می کند که تمام اموال او وقف مسجد شود. یا مثلا دین ضرری ایجاد کند مثلا به فرزند بزرگ علاقه دارد و وصیت می کند که من به او چند میلیون بدهکار می باشد.

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۰۷.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۳۱.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۶.

۴- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

۶.امام [(۱)] قدس سره قائل بود که ضرار به معنای ایجاد ضیق و فشار در طرف مقابل است.

ان شاء الله این نظریه را در جلسه ی بعد بررسی می کنیم.

بحث اخلاقی: در کتاب قابوس نامه که مربوط به قرن چهارم است و حاوی داستان های خوبی است آمده است: مرد است و یک کار

امسال ابتدای سال تحصیلی است و اگر متمرکز درس بخوانیم بیش از ۱۵۰ جلسه بالغ نمی شود. بنا بر این باید سعی کرد که به تحصیل پرداخت و سایر کارها را جنبی قرار دهند. مطالعات سیاسی و اطلاعات از اوضاع جهان همه باید در حد ضرورت باشد. البته باید توجه داشت که حقوق خانوده نیز نباید ضایع شود.

انسان نباید به بحث های ارائه شده در دروس اکتفاء کند بلکه باید کتاب های مرتبط را نیز بررسی کرد.

اساس شیعه به اجتهاد و فکر و فقاهت است و باید نسبت به این ستون فقراتی حوزه به قدر کافی اهتمام داشت.

معنای ضرار و مفاد هیئت لا ضرر ۹۳/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای ضرار و مفاد هیئت لا ضرر [(۲)]

گفتیم در معنای ضرار شش [(۳)] احتمال است. به نظر ما [(۴)] ضرار، ضرر زدنی است که فرد عمدا [(۵)] [(۶)] انجام می دهد. شاهد آن جریان سمره است که عمدا می خواست از انصاری اذن نگیرد و به سراغ درخت خود رود. همچنین شواهدی از قرآن اقامه کردیم که علامت آن بود که ضرار، در آن به ضرر عمدی اشاره دارد. مثلا آیه ی (وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا) [(۷)] یعنی زنان را طلاق ندهید تا معطل بمانند و عده ی خود را بگذرانند و بعد رجوع کنید و سپس دوباره طلاق دهید تا باز همچنان در طول عده معطل بمانند. مفسرین در معنای [(۸)] (لِتَعْتَدُوا) گفته اند که یعنی آنها را در فشار نگذارید تا مهریه ی خود را ببخشند.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۷.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۸.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۲.

۴- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۶.

۵- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۲.

۶- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۶.

۷- بقره/سوره۲، آیه ۲۳۱.

۸- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۶.

امام قدس سره (۱) نظر ششمی دارد و آن اینکه ضرار با ضرر فرق دارد. ضرر، ضَرّ و اضرار به ضرر مالی، بدنی و جانی اشاره دارد. اما ضرار و مشتقات آن به معنای ایجاد مکروه است یعنی انجام کاری که فرد مقابل، از آن خوشش نیاید و در فشار قرار گیرد. بنا بر این معنای ضرار تقریبا با حرج یکسان است.

یلاحظ علیه: در بسیاری از آیات و روایت قبلی، ضرار در مورد ضرر مالی به کار رفته است مثلا در جریان شتر که مریض بود و قرار شد سر و پوست آن مال یک نفر و مابقی مال دیگر باشد که بعد خوب شد و قیمت آن بالا رفت و صاحب سر و پوست اصرار داشت که شتر را بکشند و سهم او را بدهند، امام علیه السلام فرموده بود این کار اضرار است. (زیرا قیمت شتر بالا رفته است و اگر سرش بریده شود قیمت آن کاهش می یابد.) بنا بر این ضرار در این روایت در مال به کار رفته است.

همچنین آیه ی مزبور از سوره ی بقره که گفتیم مراد از (لِتَعْتَدُوا) این است که زن را در مضیقه بگذارند تا مهر خود را ببخشد بنا بر این ضرار در آن در ضرر مادی به کار رفته است.

البته می توان بین قول امام قدس سره و کلام ما جمع کرد و آن اینکه ضرار به معنای ضرر عمدی است و نتیجه ی ضرار عمدی، حرج و ایجاد ضیق و مکروه می باشد. بنا بر این ضیق و حرج معنای مطابقی ضرار نیست بلکه از لوازم آن است یعنی وقتی فردی ضرر مالی و نفسی بزند، طرف مقابل در فشار قرار می گیرد.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۷.

همچنین در تفسیر (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) (۱) آمده است که واجب است مسکنی مناسب را در اختیار ایشان قرار داد و از این جهت آنها را در مضیقه قرار نداد.

الجهه الرابعه: ما هو معنی الهیئه (۲)

این بحث از مباحث مهم قاعده ی لا ضرر است. برای هیئت لا ضرر چهار معنی ذکر کرده اند.

المعنی الاول: نفی الحکم الضرری بنفی الضرر

شیخ انصاری (۳) در رسائل و در رساله ای که در آخر متاجر چاپ شده است معتقد است که هیئت که ضرر را نفی می کند، مراد از آن نفی ضرر نیست بلکه نفی حکم ضرری است زیرا نفی ضرر دروغی بیش نیست به دلیل آنکه می بینیم که دنیا مملو از ضرر است. بنا بر این رسول خدا (ص) از دیدگاه خودش که صاحب تشریع است سخن می گوید و از آنجا که هر متکلمی بر اساس مقام و جایگاه خود سخن می گوید مراد ایشان این بوده است که در اسلام حکمی ضرری وجود ندارد. نتیجه اینکه، ضرر، عنوان حکم است. (و در رساله ی شیخ در آخر متاجر می فرماید: ضرر، معلول حکم است و حکم علت آن است و در لا ضرر، ضرر نفی می شود تا ریشه ی آن که همان حکم است از بین رفته باشد.) موضع رسول خدا (ص) این نیست که در مورد تکوین سخن بگوید بلکه ایشان از منظر تشریع سخن می گوید. و الا در تکوین ضررهای بسیاری وجود دارد.

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۶.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۸.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۸.

یا مثلا کسی معامله ای کرده است که یکی از طرفین معامله مغبون شده اند. در اینجا قاعده ی لا ضرر وارد شده و دلیل (اوفوا بالعقود) را کنار می زند. بنا بر این قاعده ی لا ضرر معیاری است که احکام واقعیه را کنترل و محدود می کند.

به تعبیر دیگر، لا ضرر نسبت به احکام واقعیه حکومت دارد.

یا مثلا کسی می خواهد به حج برود، حج فی نفسه موجب ضرر نیست ولی گاه فردی است که اگر بخواهد به حج برود به سبب مشکلات و خطرات راه، متحمل ضرر جانی و یا مالی می شود در اینجا لا ضرر، وجوب حج را بر می دارد.

بنا بر این لا ضرر جزء احکام ثانویه است که احکام اولیه را کنترل می کند. معنای آن این است که بیع، وضو و سایر احکام، گاه ضرری نیستند و گاه هستند. اگر ضرری باشند، لا ضرر جلوی اجرای آنها را می گیرد. این همان است که می گوییم: احکام عناوین ثانویه، بر احکام عناوین اولیه حکومت می کند. این حالت در تمامی ابواب فقهی از طهارات و دیات جریان دارد و تمامی احکام شارع، گاه ضرری نیست و گاه هست. اگر دارای ضرر باشد لا ضرر جلوی آن را می گیرد.

یلاحظ علیه: کلام شیخ انصاری در یک صورت بسیار متین است و آن اینکه قائل شویم که قید (۱) (فی الاسلام) جزء قاعده ی لا ضرر است. در این صورت شارع می فرماید: در اسلام حکم ضرری وجود ندارد.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۹.

به هر حال، غالبا علماء در ابواب مختلف فقهی به لا ضرر تمسک می کنند و در جایی که حکم، منتهی به ضرر شود به قاعده ی لا ضرر تمسک می کنند.

ولی ما نظر دیگری داریم و آن اینکه اگر قید (فی الاسلام) جزء قاعده ی لا ضرر باشد کلام شیخ صحیح است ولی اگر شک کنیم که این قید در روایات لا ضرر هست یا نه باید ببینیم که منشأ ضرر، آیا حکم شارع است یا مردم. اگر حکم شارع موجب ضرر شود، کلام شیخ صحیح است ولی در روایات مختلف، منشأ ضرر، خود مردم هستند. مثلا سمره تصمیم به ضرر زدن دارد. این ارتباطی به حکم اسلام ندارد. بنا بر این تمسک به لا ضرر، در باب وضو، غسل، صلات، حج و مانند آن، ارتباطی به لا ضرر ندارد.

همچنین در جریان شتر، در جریان شکستن در و مانند آن ضرر زننده مردم هستند.

مثلا رسول خدا (ص) در جریان سمره به او می فرماید: (انک رجل مضار)

بله ما نمی خواهیم بگوییم که حج ضرری هر چند ضرری است باید انجام شود بلکه می گوییم برای عدم اجرای حج ضرری باید از دلیل دیگری استفاده نکرد و نمی توان به سراغ لا ضرر رفت.

همچنین اگر کلام شیخ انصاری صحیح باشد اشکال دیگری بر کلام ایشان وارد است و آن اینکه در اسلام احکامی ضرری [1] [2] وجود دارد. مثلا جهاد، ضرر جانی و بدنی به همراه دارد و یا اینکه خمس و زکات ضرر مالی است و یا اینکه حکم اسلام به شکستن لوازم لهو و لعب و یا دور ریختن روغن نجس و آبگوشت نجس همه ضرر است.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۶۳.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۰.

شیخ انصاری متوجه این اشکال بوده و در صدد جواب از آن بر آمده است و ما ان شاء الله در تنبیه سوم این اشکال را بررسی می کنیم. جواب اجمالی آن این است که لا ضرر در جایی است که اساس حکم، بر ضرر نباشد مانند نکاح و بیع که اساسش بر ضرر نیست ولی گاهی منجر به ضرر می شود که در اینجا لا ضرر جلوی آن را می گیرد و اطلاق حکم را می گیرد. ولی گاه احکامی است که از ابتدا بر اساس ضرر وضع شده است مانند مالیات، خمس و زکات و جهاد و مانند آن، لا ضرر نمی تواند جلوی آن را بگیرد. بله در این مورد هم ممکن است گفته شود که این احکام نیز فایده ای به دنبال دارد که ضرری نیست مانند ایجاد امنیت در جامعه و مانند آن.

معنای هیئت ترکیبیه در لا ضرر ۹۳/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای هیئت ترکیبیه در لا ضرر (۱)

بحث در هیئت ترکیبیه ی لا ضرر است. آن را به چهار گونه تفسیر کرده اند.

تفسیر اول مربوط به شیخ انصاری (۲) است که در رسائل (۳) (۴) و در آخر مقاله ای که در مورد لا ضرر (۵) نوشته و در آخر مکاسب به چاپ رسیده موجود است.

ص: ۶۸

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۸.
۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۸.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص ۴۶۰.
۴- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۸.
۵- رسائل فقهیه، شیخ مرتضی انصاری، ص۱۱۴.

او معتقد است که اگر لا ضرر را بر معنای حقیقی حمل کنیم و بگوییم در دنیا ضرری نیست این موجب کذب می شود. از این رو باید قائل شویم که لا ضرر یا از قبیل مجاز در کلمه است و یا از قبیل اضمار می باشد. یعنی شرع مقدس کلمه ی ضرر که مسبّب است را به کار برده و سبب که حکم شرعی است را اراده کرده است. این از باب مجاز در کلمه است مانند اینکه بگوییم اسد و از آن رجل شجاع را اراده کنیم.

یا از باب اضمار است مانند (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) (۱) که به معنای (و اسئل اهل القریه) است بنا بر این مراد از لا ـ ضرر، لا حکم ضرری است.

بنا بر این شیخ انصاری قائل است که لا ضرر، ابتدائا و بدون مقدمه، حکم ضرری را نفی می کند.

بنا بر این تمامی احکام اسلامی از طهارت تا دیات دو حالت دارند، یک حالت، حالت بی ضرری است که در آن بحثی نیست و حالت دوم، حالت ضرری است که در اینجا است که لا ضرر وارد عمل شد و جلوی آن حکم را می گیرد اینجاست که می گوییم لا ضرر که از عناوین ثانویه است بر عناوین اولیه حکومت دارد.

مثلا شارع می فرماید: (أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ) (۲) که اطلاق دارد و حالت غیر ضرر و حالت ضرری را شامل می شود. اگر ضرری در کار نیست فبها و الا بیع غبنی توسط لا ضرر از بین می رود یعنی لا ضرر می گوید که وفاء به عقد در این مورد لازم نیست (هرچند نمی گوید که بیع مزبور باطل است.)

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۸۲.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

مثال دوم: منع آب اضافی است که دو حالت دارد، گاه دیگری محتاج نیست و گاه محتاج است و منع ما موجب ضرر به او می شود. در این حال، لا ضرر جلوی منع را می گیرد.

مثال سوم: رجوع کردن به محاکم ظلمه حرام است و در روایات است که حتی اگر برای گرفتن حق باشد باز حرام است به سراغ آنها بروند. این دو حالت دارد، گاه کار، منحصر به محاکم ظلم است و گاه محکمه ی عدل هم در دسترس است. در صورت دوم نباید به سراغ ظلمه رفت ولی اگر منحصر به محاکم ظلمه شود، لا ضرر اطلاق منع را از بین می برد و اجازه می دهد که به سراغ آنها برویم.

به بیان شیخ انصاری اشکال کردیم که بیان ایشان در صورتی صحیح است که قید (فی الاسلام) جزء لا ضرر باشد و الا اگر نباشد، لا ضرر در جایی است که منشأ ظلم و ضرر، خود مردم باشند. مانند سمره که به انصاری ضرر می زد. بنا بر این اگر در جایی مبدأ ضرر خود شارع باشد مانند روزه اگر حتی در حالت ضرر هم واجب باشد، در این موارد لا ضرر جاری نمی شود زیرا مفاد روایت در جایی است که مبدأ ظلم خود مردم باشند نه شارع. روزه ی ضرری طبق این فرض با لا ضرر رفع نمی شود بلکه باید به دلیل خاص دیگری مراجعه کرد.

اکنون اضافه می کنیم که در جایی که لجاجت و ضرر مربوط به فعل مردم است. مردم ابتدا لجاجت نمی کنند بلکه دستاویزی دارند که همان حکم شرع است. مثلا سمره لجاجت کرد چون حکمی از شارع را دستاویز قرار داده بود و آن اینکه می گفت: من شرعا مالک درخت هستم و نباید برای آن از انصاری اجازه بگیرم.

ص: ۷۰

همچنین در شفعه که شریک سهم خود را می فروشد، هر چند شریک است که به شریک دیگر خود ضرر می زند ولی منشأ آن حکم شارع است که او را مالك سهم خود قرار داده و فرد می گوید که در نتیجه شرعا باید بتوانم در ملك خود تصرف مالکانه کنم و آن را بدون اذن شریک دیگر بفروشم.

نتیجه اینکه بیان شیخ انصاری را توانستیم قبول کنیم.

البیان الثانی للمحقق الخراسانی (۱) (۲) : همان گونه که خواهیم گفت مفاد بیان ایشان با شیخ انصاری یکی است و اختلاف مبنایی بین دو بیان نیست و هر دو در مقام این هستند که بگویند لا ضرر بر ادله ی احکام اولیه حکومت دارد.

بله محقق خراسانی آن را با بیان دیگری بیان می کند ایشان دیده است که شیخ انصاری که قائل است که ابتدائا مراد لا حکم ضرری باشد موجب می شود که کلام رسول خدا (ص) از بلاغت به دور باشد.

مثلا امیر مؤمنان علیه السلام به مردم کوفه می فرماید: (یا اشباه الرجال و لا رجال) (۳) این را می توان به دو گونه تفسیر کرد. یکی اینکه مراد از (و لا رجال) مجاز باشد یعنی شما شجاع نیستید. این موجب می شود که بلاغت از کلام حضرت دور شود. بلاغت هنگامی وجود خواهد داشت که بگوییم که مراد حضرت این بوده است که اصلا شما مرد نیستید زیرا ماهیّت مرد بودن در شجاعت و مردانگی است و کسی که اینها را ندارد اصلا مرد نیست. بله امام علیه السلام وقتی می فرماید: شما مرد نیستید در ابتدا می خواهد بگوید که شما مرد نیستید و در مرحله ی بعد از آن استفاده می شود که شما شجاع نیستید. از اینجا فرق این بیان با بیان شیخ انصاری روشن می شود که شیخ در مقام این است که بگوید در ابتدا، حکم در تقدیر است ولی محقق خراسانی می گوید که در ابتدا همان ضرر منتفی شده است ولی در مرحله ی بعد، حکم ضرری منتفی است و این برای نگه داشتن بلاغت در کلام رسول خدا (ص) است.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۸۱.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۱.

۳- نهج البلاغه ت الحسون، شریف رضی، ج۱، ص۸۰.

همچنین است مانند (لا شک لکثیر الشک) اگر مثل شیخ انصاری معنا کنیم و بگوییم که لا حکم لکثیر الشک در این صورت بلاغت از بین می رود ولی اگر نفی حقیقت کنیم و بگوییم کثیر الشک اصلا شک ندارد در این صورت بلاغت، محفوظ می ماند هرچند نتیجه ی آن این است که حکم کثیر الشک وجود ندارد.

همچنین است در مورد (لا ربا بین الزوج و الزوجه) اگر مانند شیخ انصاری حکم ربوی را در تقدیر بگیریم بلاغت از بین می رود ولی اگر بگوییم که اصلا ربا بین آنها وجود ندارد چون جیبشان یکی است در این صورت بلاغت محفوظ است هرچند مراد همان نفی حرمت ربا بین زوج و زوجه است.

نتیجه اینکه محقق خراسانی مانند شیخ قائل است که احکام عناوین ثانویه حاکم بر احکام عناوین اولیه است.

یلاحظ علیه: بین لا ضرر و مثال هایی مانند (لا شک لکثیر الشک) و مثال دیگری که ارائه شده است فرق بسیاری وجود دارد. در (لا شک لکثیر الشک) حکم شک، واقعا برداشته شده است. یعنی اگر کسی شک کند نباید به حکم شک عمل کند و شک او در حکم عدم شک است. همچنین در مورد ربا بین زوجه و زوجه حکم حرمت واقعا برداشته شده است. اما در لا ضرر چنین نیست و معنا ندارد که ضرر حکم نداشته باشد. برداشتن حکم ضرر، خلاف مطلوب شارع است زیرا در مورد ضرر حکم دارد و آن اینکه کسی نباید به دیگری ضرر بزند.

ص: ۷۲

به بیان دیگر در ربا بین زوج و زوجه حکم حرمت برداشته می شود یعنی اگر زوج و زوجه به هم ربا دهند حرمتی در کار نیست. آیا می توان در لا ضرر گفت که حکم ضرری برداشته شده است به این معنا که اگر کسی به دیگری ضرر زد، حرمتی در کار نباشد؟

اشکال دیگری این است که شیخ انصاری و محقق خراسانی می گویند که لا ضرر در مورد وضو، حکم وضوی ضرری را برداشته است. اشکال آن این است که آنچه موضوع است خود ضرر است که از حالات وضو است نه وضوی ضرری. بنا بر این حکم ضرری که برداشته شده است ارتباطی به حکم وضو ندارد. در زبان عرب ندیده ایم که حالت، رفع شود و در واقع مراد ذی الحاله بوده باشد و ضرر را رفع کنند و مرادشان روزه ی ضرری و وضوی ضرری باشد. در وضوی ضرری، موضوع لا ضرر، خود ضرر است نه وضوی ضرری.

با این حال می توان از این اشکال جواب داد و گفت: ضرر مانند خطا و نسیان است. همان گونه که در حدیث رفع حکم خطا و نسیان برداشته نشده است بلکه موضوع آن برداشته شده است. مثلا اگر کسی انسانی را اشتباها بکشد حکم خطا برداشته نمی شود یعنی دیه و کفاره را باید بدهد ولی حکم موضوع قتل برداشته شده است یعنی قاتل را به عنوان قصاص نمی کشند. موضوع در خطأ قتل است که حکم آن برداشته شده است نه حکم خطأ که دیه و کفاره است.

همچنین در نسیان، حکم نسیان برداشته نشده است از این رو اگر کسی تشهد را در نماز فراموش کند باید سجده ی سهو کند، آنچه برداشته شده است موضوع آن است یعنی نماز با ترک نسیانی تشهد باطل نمی شود.

بنا بر این در ما نحن فیه هم وضوی ضرری برداشته شده است یعنی حکم ضرر برداشته نشده است بلکه حکم متعلق ضرر که همان وضو است برداشته شده است.

ان شئت قلت: گاه انسان به این عناوین به عنوان استقلالی و موضوعی نگاه می کند و گاه تبعی و طریقی. اگر کسی به آن عناوین به عنوان استقلالی نگاه کند در این حال حتما باید حکم ضرری و حکم خطا و نسیان برداشته شود ولی اگر کسی به آن به عنوان تبعی و طریقی نگاه کند در اینجا باید از خطا به موضوع و از نسیان به منسی و از ضرر به موضوع عبور کنیم در این حال اشکالی که به محقق خراسانی وارد کرده ایم وارد نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ نظریه ی سوم (۱) می رویم که متعلق به صاحب وافیه است. نظریه ی ایشان در رسائل و کفایه بیان شده است.

مفاد هیئت ترکیبه در لا ضرر ۹۳/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاد هیئت ترکیبه در لا ضرر (۲)

ص: ۷۴

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۴.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۶۸.

بحث در هیئت ترکیبه ی لا ـ ضرر است. در جلسات قبل نظریه ی شیخ انصاری (۱) (۲) و محقق خراسانی (۳) (۴) را بررسی کردیم و اکنون به سراغ نظریه ی سوم می رویم.

النظریه الثالثه (۵) : صاحب وافیه به این قول قائل است و آن اینکه ایشان کلمه ی تدارک را قید کرده و می فرماید مراد (لا ضرر غیر متدارک) می باشد.

مثلاـ اگر کسی فرش خود را به قیمت روز و یا بالاـتر بفروشد به او نمی گویند که ضرر کرده است زیرا هرچند فرش را از دست داد ولی آن اگر تدارک کرده است به این گونه که در مقابل، ثمن آن را گرفته است.

همچنین شارع می فرماید: من اتلف مال الغیر فهو له ضامن.یعنی اگر کسی مال دیگری را تلف کند، شارع آن را با جعل ضمان تدارک کرده است

همچنین اگر کسی در معامله مغبون شود، شارع آن را با جعل خیار جبران کرده است.

نتیجه اینکه در شرع ضرری که غیر قابل تدارک باشد وجود ندارد.

شیخ انصاری به آن اشکال می کند و می فرماید: اگر ضرر در خارج باشد، تدارک خارجی آن را می تواند تدارک کند و جبران نماید. مانند فرش که وقتی فرد آن را معامله می کند و از دست می دهد، ضرر از دست دادن آن در خارج، با گرفتن ثمن آن در خارج جبران می شود.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص ۴۶۰.

۲- رسائل فقهیه، شیخ مرتضی انصاری، ص۱۱۴.

۳- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۸۱.

۴- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۱.

۵- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۴.

ولی اگر ضرر خارجی و تکوینی باشد ولی جبران آن تشریعی باشد، این به درد نمی خورد و به آن تدارک نمی گویند. مثلا اگر من مال کسی را تلف کنم و او متضرر شود، شارع هر قدر بگوید که من ضامن هستم این کار موجب جبران ضرر فرد نمی شود و باید در خارج و در تکوین من مال او یا قیمت او را به فرد پس دهم.

اقول: ما می توانیم این اشکال را به گونه ی دیگری مطرح کنیم و آن اینکه منشأ ضرر اگر تکوین و خارج باشد حق با شیخ است یعنی اگر ضرر تکوینی باشد جبران آن هم باید تکوینی باشد. اما اگر ضرر از ناحیه ی شارع باشد، مسلما ضرر تشریعی جبرانش هم تشریعی خواهد بود.

مثلا مردی زنی را کشته است. اولیاء زن حق دارند که مرد با بکشند، در اینجا مرد متضرر می شود زیرا دیه ی او دو برابر دیه ی زن است. در اینجا شرع آن را جبران کرده و می فرماید: نصف دیه را باید به ولی قائل بدهند و بعد قاتل را بکشند.

همچنین اگر ده نفر، یک نفر را بکشند در اینجا اولیاء مقتول می توانند در صورتی که نُه دهم دیه ی هر یک از آن ده نفر را پرداخت کنند، همه ی آنها را بکشند.

اشکال دیگری که بر کلام صاحب وافیه وارد است این است که معنایی که ایشان ارائه می دهد قابل تطبیق نیست. زیرا محصّل کلام ایشان که می گوید: مراد لا ضرر غیر متدارک است این می باشد که ضرری وجود دارد ولی غایه الامر قابل جبران می باشد.

ص: ۷۶

حال در صوم ضرری، روزه و یا حج ضرری چه باید گفت؟ طبق نظر ایشان باید گفت که باید متحمل ضرر شد و بعد شارع هم باید جبران کند نتیجه اینکه باید روزه ی ضرری را گرفت و بعد منتظر جبران از ناحیه ی شارع بود. این چیزی است که احدی به آن قائل نشده است و همه می گویند که روزه ی ضرری جایز نیست.

النظریه الرابعه (۱) : النفی بمعنی النهی.

باید توجه داشت که وجه مشترک سه نظریه ی قبل این بود که که نفی در لا ضرر به معنای نفی می باشد ولی صاحب این نظریه که شیخ شریعت است قائل است که نفی در لا ضرر به معنای نهی است.

سپس اضافه می کند که گاه می توان گفت که این از باب مجاز است یعنی لا ضرر به معنای لا تضر می باشد. مانند استعمال اسد و اراده ی رجل شجاع.

گاه می توان گفت که از باب کنایه است یعنی به دلالت استعمالیه همان نفی است ولی به اراده ی جدیه ی نهی می باشد. مثلا می گویند که فلانی خاکستر خانه اش زیاد است که مراد اصلی این است که او پخت و پز در خانه اش زیاد است که در نتیجه او جواد و مهمان دوست بوده به افراد زیادی غذا می دهد.

فرق مجاز و کنایه در این است که مجاز از باب استعمال لفظ در غیر ما وضع له است ولی کنایه از باب استعمال لفظ در ما وضع له می باشد با این فرق که در کنایه آن اراده ی جدی غیر از اراده ی استعمالیه است.

ص: ۷۷

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۷.

شیخ شریعت سپس دو دلیل بر ادعای خود می آورد.

دلیل اول: قرآن مجید این هیئت را استعمال کرده است و در آن از نفی، نهی اراده کرده است.

قرآن مجید در مورد جریان سامری می گوید که بعد از ساختن گوساله، مورد خطاب موسی قرار گرفت که به او فرمود: (قالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَکَ فِی الْحَیاهِ أَنْ تَقُولَ لا مِساسَ وَ إِنَّ لَکَ مَوْعِداً لَنْ تُخْلَفَهُ) (۱)

عبارت (لاـ مِساسَ) که نفی است به معنای نهی است یعنی موسی به او گفت که خداوند تو را به یک نوع بیماری مبتلا می کند که هر کس که نزدیک تو بیاید می گویی: لا تمسنی و لا تقربنی (کما اینکه صاحب مجمع البیان به آن تصریح می کند) یعنی نزد من نیایید.

دلیل دوم (۲) : این هیئت در روایات، هرچند نفی است به شکل نهی به کار رفته است. مثلاـ در روایت است (لاـ اخصاء فی الاسلام(یعنی در اسلام نباید کسی را خصی و اخته کنند لا اخصاء به معنای لا تخصوا است. و یا (لا بنیان کنیسه) یعنی در اسلام نباید کنیسه سازی شود و یا (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) و (لا غش).

همه ی این موارد حرام است و در این موارد نمی توانیم (لا) را به معنای نفی بگیریم بلکه به معنای نهی است زیرا آنچه بعد از کلمه ی (لا) قرار می گیرد حکم تکلیفی است.

۱- طه/سوره ۲۰، آیه۹۷.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۸.

همچنین در روایت زراره آمده است: فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّکَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَی مُؤْمِنٍ (۱)

بدین گونه که طبق نظریه ی ما می توان صغری و کبری درست کرد و آن اینکه پیامبر اکرم (ص) ابتدا می فرماید: انک رجل مضار، و لا تضر علی مؤمن. زیرا ضرر زدن حرام است و تو نباید مصداق این کبری باشد.

ولی آن گونه که شیخ انصاری و محقق خراسانی و صاحب وافیه می گوید: صغری و کبری نمی تواند صحیح باشد زیرا معنای آن چنین می شود: انک رجل مضار و لا حکم ضرری فی الاسلام. یعنی رسول خدا (ص) ابتدا می فرماید: تو ضرر زننده هستی و بعد به جای اینکه بگوید نباید ضرر بزنی می فرماید: در اسلام حکم ضرری نیست.

محقق خراسانی و شیخ شریعت با هم معاصر هستند. رساله ی لا ضرر شیخ شریعت به دست محقق خراسانی رسیده بود و او بر کلام ایشان اشکالی وارد کرده است که در کفایه است و آن اینکه نفی می تواند به معنای نهی باشد ولی در این گونه ترکیب ها مانند لا ضرر و لا غش و مانند آن چنین نیست.

یلاحظ علیه (۲) : کلام شیخ شریعت سه اشکال دارد. البته او شأن عظیمی دارد و فقیه نوآوری است و بعد از هزار سال، برای اولین بار در مورد لا ضرر موج جدیدی ایجاد کرده است و الا همه قائل بودند که نفی، به معنای نهی است. ان شاء الله در جلسه ی بعد به اشکالات کلام ایشان می پردازیم ولی مناسب می بینیم قبل از آن در مورد ایشان سخنی بگوییم:

ص: ۷۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۹، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۲، ح۴، ط آل البیت.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۷۹.

شیخ شریعت اصفهانی نامش فتح الله بوده است او در اصل شیرازی و از خانواده ی نمازی است. او در سال ۱۲۶۶ متولد شد و بعد از آنکه در اصفهان درس خواند به نجف رفته و در آن زمان حوزه به دست سید یزدی، محقق خراسانی و ایشان بوده است. او از نظر تتبع بر همه ی مراجع نجف مقدم بوده است و مراجع نجف اذعان داشتند که کسی از نظر اطلاعات به پای او نمی رسیده است. محقق خراسانی در مورد او گفته است که من هرچه از او سؤال می کردم، اقوال مسأله و حدود و صغور آن را بیان می کرد.

او در زمانی که انگلیسی ها عراق را گرفتند تصمیم داشتند که عراق را مستعمره ی خود قرار دهند. علماء نجف و شیعه علیه آن برخواستند. اول کسی که اعتراض خود را بیان کرد مرحوم شیخ محمد تقی شیرازی بود. بعد تمامی عشایر عراق و خصوصا کسانی که در جنوب بودند پشت سر او حرکت کردند. بعد از فوت او، شیخ شریعت پرچم دار این حرکت شد. بنا بر این به برکت این دو مرجع بود که عراق از حالت مستعمره بودن درآمد و مستقل شد. انگلستان هم که می دید اگر بخواهد مقابله کند، کشت و کشتار و مخالفت، بسیار می شود از کار خود منصرف شود.

شیخ شریعت در مورد عصیر عنبی کتابی دارد که در آن نوآوری دارد و قائل است اگر عصیر عنبی خود به خود بجوشد، تبدیل به شراب می شود و نجس است و باید سرکه شود تا پاک شود ولی اگر با آتش بجوشد هرگز شراب نمی شود و فقط اکل آن حرام است ولی نجس نیست. هر وقت دو ثلث آن برود خوردنش حلال می شود. او بعد از ششصد سال این نظریه را ارائه کرد و بعد از ایشان مراجعی مانند سید ابو الحسن و مانند او این نظر را قبول کردند.

ص: ۸۰

معنای هیئت ترکیبه در لا ضرر ۹۳/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای هیئت ترکیبه در لا ضرر

بحث در معنای هیئت ترکیبیه ی لا ضرر است و نظریه ی شیخ شریعت را خواندیم که قائل بود که نفی در لا ضرر به معنای نهی است و لا ضرر، به معنای لا تضر است. این گاه از باب مجاز است و گاه از باب کنایه.

ما نسبت به کلام ایشان سه نظر داریم:

اول اینکه: در ما نحن فیه سه حالت دارد و شیخ شریعت دو مورد را بیان کرده است یعنی مجاز در کلمه است یعنی از لا ضرر، لاـ تضر را اراده کنیم (مانند اینکه از اسد، رجل شجاع را اراده کنیم) دوم اینکه از باب کنایه باشد یعنی از لا ضرر همان لا ضرر اراده شود ولی اشاره به لازم آن داشته باشد که همان لا تضر است.

اما معنای سوم: این معنا به یک مقدمه احتیاج دارد و آن اینکه گاه افرادی هستند که می خواهند در محیط خودشان از کارهای زشت نهی کنند در نتیجه مثلاـ کسی در خانه می گوید: در محیط خانه ی ما کذب و خیانت نیست (لا کذب و لا خیانه فی بیتی) یا پدر شنیده است که فرزندش نماز نمی خواهند در نتیجه می گوید: ولدی یصلی.

قرآن کریم هم گاه این گونه سخن می گوید مثلا در مورد حج می فرماید: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لاـ فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِ) (۱) یعنی خداوند خبر می دهد که این کارها در محیط حج وجود ندارد. بنا بر این خداوند به جهت مبالغه در کلام به جای نهی از عدم آن خبر می دهد.

ص: ۸۱

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۹۷.

با این مقدمه می گوییم که معنای سوم این است که نفی در لا ضرر در همان نفی باشد ولی غرض اصلی همان نهی است یعنی ضرر نباید در محیط اسلام باشد از این رو شارع، خبر می دهد که در اسلام، ضرر نیست. بنا بر این نفی در نهی استعمال نشده است و مستعمل فیه در آن همان نفی است یعنی شارع، هم نفی گفته و هم نفی را اراده کرده است غایه ما فی الباب غرض اصلی همان نهی است. این نوعی بلیغ سخن گفتن است. (ولی شیخ شریعت قائل بود که مستعمل فیه مجازا و یا کنایتا همان نهی است.)

دوم اینکه: شیخ شریعت تصور کرده است که در این نوع ترکیب ها نفی به معنای نهی است. ما در جواب، به مواردی اشاره می کنیم که نفی در آن به معنای همان نفی می باشد:

لا بیع الا فی ملک که معنای آن نیست که لا تبع الا فی ملک.

لا عتق الا فی ملک. اینها هم از باب خبر دادن به این است که فرد باید مالک باشد تا بتواند عتق را انجام دهد.

لا طلاق الا فی طهر

لا یمین للولد الا مع والده

لا یمین للملوک الا مع مولاه و لا للمرأه الا مع زوجها،

لا رضاع بعد فطام (یعنی بعد از دو سال، رضاع محقق نمی شود و نمی گوید که نباید بعد از دو سال به او شیر داد بلکه می گوید اگر شیر بدهند در رضاع اثر نمی گذارد.)

ص: ۸۲

لا نذر فی معصیه الله

لا یمین للمکره

لا رهبانیه فی الاسلام.

سوم اینکه: در مسأله ی شفعه نمی توان نفی را به معنای نهی گرفت. در روایت شفعه آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَهَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَی رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَهِ بَیْنَ الشُّرَکَاءِ فِی الْأَرَضِینَ وَ الْمَسَاکِنِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ... (۱)

یعنی رسول خدا (ص) فرمود که شرکاء در زمین و مسکن حق شفعه دارند. سپس به علت آن اشاره کرده می فرماید: لا ضرر و لا ضرر یعنی چون در اسلام حکم ضرری نیست پس باید در مورد ارضین و مساکن قائل به شفعه بود. (مخصوصا اگر به جای (و قال)، (فقال) باشد. بنا بر این سخن در این نیست که نباید ضرر زد بلکه سخن در این است که فلسفه ی تشریع شفعه این است که در اسلام ضرری وجود ندارد.

النظریه الخامسه للامام قدس سره: ایشان با شیخ شریعت همراه است و نفی را به معنای نهی می گیرد با این فرق که می گوید: لا ضرر، مانند وجوب نماز و روزه، حکم شرعی نیست بلکی حکمی حکومتی و ولایی است. احکام ولایی ارتباطی به احکام شرعیه ندارد. احکام ولایی بر خلاف احکام شرعیه است که از ناحیه ی شارع بما هو شارع صادر می شود. احکام ولایی احکامی است که مربوط به کسی است که بر مردم ولایت دارد و برای ولایت بر مردم ناچار است احکامی را صادر کند مثلا دستور جهاد دهد و یا کسی را به عنوان فرمانده انتخاب کند و مانند آن. بنا بر این لا ضرر حکمی تشریعی نیست که از ناحیه ی خداوند در محیط تشریع صادر شده باشد بلکه حکمی است از ناحیه ی رسول خدا (ص) که در مقام ولایت بر مردم صادر شده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۳۹۹، ابواب الشفعه، باب۵، شماره۳۲۲۱۷، ح۱، ط آل البیت.

توضیح ذلک: ایشان برای توضیح این ادعا سه مقدمه را بیان می کند:

المقدمه الاولی: رسول خدا (ص) دارای مقامات سه گانه بوده است:

المقام الاول: مقام رسالت و ابلاغ احکام از ناحیه ی خداوند بر این اساس حکم نماز و روزه و مانند آن را بیان می کند. رسول خدا (ص) در این مقام از خودش کوچکترین امر و نهیی ندارد و صرفا مبلغ است و حکم الهی را به مردم می رساند کما اینکه خداوند در قرآن می فرماید: (الَّذینَ یُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ وَ یَخْشَوْنَهُ وَ لا یَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ وَ کَفی بِاللَّهِ حَسیباً) (۱)

در این مقام است که وقتی به رسول خدا (ص) می گویند که قرآن را عوض کند می فرماید: (وَ إِذا تُتْلی عَلَیْهِمْ آیاتُنا بَیِّناتٍ قالَ الَّذینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَیْرِ هذا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ ما یَکُونُ لی أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسی إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما یُوحی إِلَیَّ إِنِّی أَخافُ إِنْ عَصَیْتُ رَبِّی عَذابَ یَوْمٍ عَظیمٍ) (۲) یعنی من از ناحیه ی خود چنین اجازه ای ندارد و فقط آنچه را که به من وحی می شود برای دیگران بازگو می کنم.

المقام الثانی: رسول خدا (ص) حاکم و رئیس مسلمین است و باید جامعه را رهبری کند در اینجاست که دستور جهاد می دهد و باید آذوقه ی مردم را تأمین کند در نتیجه اگر به محتکری دست یابد او را به بیع ملزم می کند.

ص: ۸۴

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۳۹.

۲- یونس/سوره۱۰، آیه۱۵.

بر این اساس گاه رسول خدا (ص) سریه ای را به سوی دشمن می فرستاد (که خودش در آن شرکت نداشت) و گاه غزوه می فرستاد (که خودش با آنها همراه بود.)

این همان چیزی است که خداوند می فرماید: (وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبیناً) (۱) مراد از قضی، همان حکم به مواردی مانند جهاد و امثال آن است و مراد از آن قضاوت در محکمه نیست. رسول خدا (ص) در این مقام، از ناحیه ی خودش و بر اساس موازین شرعیه، امر و نهیی دارد.

المقام الثالث: مقام قضاوت که رسول خدا (ص) اختلافات مردم را حل می کند. کما اینکه خداوند در قرآن خطاب به داود می فرماید: (یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلیفَهً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَق) (۲)

یا اینکه خداوند خطاب به رسول خدا (ص) می فرماید: (فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً) (۳) شان نزول این آیه این است که مسلمانان با یهود اختلاف داشتند.مسلمان ها می گفتند بروید نزد قاضی های یهودی زیرا می توانستند رای یهود را بخرند ولی یهودیان چون می دانستند که پیامبر حکمش قطعی و غیر قابل تغییر است می گفتند که نزد پیامبر شما برویم و این آیه نازل شده که این یهودیان که حکم رسول خدا (ص) را صحیح می دانند چرا او را رها کرده به سراغ دین دیگری می روند.

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۳۶.

۲- ص/سوره۳۸، آیه۲۶.

۳- نساء/سوره۴، آیه۶۵.

المقدمه الثانیه: رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان علی علیه السلام سه مقام فوق را دارا بود (امیر مؤمنان هر چند نبی بود ولی مبلغ بود و احکام را از رسول خدا (ص) دریافت کرده به مردم بازگو می کرد.) ولی ما بقی ائمه چون نتوانستند حکومت را به دست بگیرند غالبا فقط مقام اول را دارند و بجز موارد اندکی مقام دوم و سوم را دارا نبودند.

بنا بر این روایت لا ضرر فقط از رسول خدا (ص) به عنوان مقام دوم صادر شده است. یعنی برای اداره ی مجتمع این دستور را صادر کرده است. به همین دلیل ابتدا از سمره خواست که اجازه بگیرد ولی وقتی دید که او سرسختی نشان می دهد از مقام ولایت استفاده کرد و برای تنظیم مجتمع اسلامی حکم مزبور را صادر نمود. مخصوصا که بعد از آن فرمود: درخت را بکن و در جلوی او بینداز. این حکم ولایی است زیرا اولا حکم به کندن درخت حکمی شرعی نیست و ثانیا اگر رسول خدا (ص) در مقام قضاوت چنین می گفت نمی بایست به این گونه شدت و حدت به خرج دهد بلکه می بایست حکمی را صادر کند تا اجرا شود همچنین قاضی در مقام قضاوت، نباید به صاحب مال ضرر بزند و حال آنکه رسول خدا (ص) دستور قطع درخت را می دهد. این نشان می دهد که رسول خدا (ص) از موضع قدرت سخن گفته است و در مقام اعمال ولایت بوده است.

بنا بر این فقهاء نمی توانند در مقام اول که مقام تشریع است (مانند خیار غبن و امثال آن) از لا ضرر استفاده کنند بلکه ولی و رهبر جامعه می تواند از آن استفاده کند.

ص: ۸۶

معنای هیئت ترکیبه در لا ضرر ۹۳/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای هیئت ترکیبه در لا ضرر

بحث در معنای هیئت ترکیبیه ی لا ضرر است و نظریه ی شیخ شریعت را خواندیم که قائل بود که نفی در لا ضرر به معنای نهی است همچنین گفتیم که امام قدس سره نیز همین معنا را قبول دارد با این تفاوت که شیخ شریعت آن را حکم شرعی و مانند بقیه ی احکام می داند ولی امام قدس سره آن را حکم ولایی می داند یعنی نهی مزبور را الهی و از جانب خداوند نمی دانند بلکه آن را سلطانی و ولایی می دانند.

ایشان سه مقدمه برای توضیح این مطلب ارائه کرده اند که رسول خدا (ص) دارای مقامات ثلاثه بوده است. در درجه ی اول مبلغ بوده و فقط احکام الهی را منتقل می کنند، در مقام دوم، سائس بوده و مدیر و رهبر جامعه می باشند و ولایت و سیاست مملکت با او بوده است. در مقام سوم مقام قضاوت است یعنی اختلافات مسلمانان را در مسائل جزئی حل می کنند. هر سه مقام در رسول خدا (ص) جمع بوده است ولی گاه جمع نیست مانند جریان طالوت در بنی اسرائیل که فقط مقام دوم را داشته است کما اینکه خداوند می فرماید: (وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكا) (۱) از این آیه استفاده می شود که نبی فرد دیگری بوده است و طالوت نیز مقام دوم را داشته است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۴۷.

مقدمه ی دوم این است که زمان رسول خدا (ص) اوامری که از ایشان در مورد اشخاص صادر شده است همه از باب اوامر سلطانی و ولایی بوده است (البته در زمانی که رسول خدا (ص) در مدینه بوده است) این نوع اوامر در دوران پنج سال خلافت ظاهری امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز وجود داشته است.

مقدمه ی سوم: ذکر اوامر سلطانی. البته این اوامر گاه مربوط به مقام قضاوت است ولی اکثرا قائل به مقام ولایت است. مانند اینکه رسول خدا (ص) می فرماید: انی اقضی بینکم بالایمن و البینات. این مربوط به مقام قضا است. ولی وقتی می خواهد لشکری را به جایی بفرستد و خود او همراه گردان نیست به مردم می فرماید: سِيرُوا بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَلَى مِلَّهِ رَسُولِ اللَّهِ (بر اساس شریعت رسول خدا (ص)) لَا تَغُلُّوا (غلو نکنید) وَ لَا تُمَثِّلُوا (کسی از دشمن را مثله نکنید یعنی گوش و چشم او را بعد از کشتن آن در نیاورید.) وَ لَا تَغْدِرُوا (حیله نکنید) وَ لَا تَقْتُلُوا شَيْخاً فَانِياً (پیران را نکشید) وَ لَا صَبِيّاً وَ لَا امْرَأَةً وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَراً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا وَ أَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أَدْنَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ أَفْضَلِهِمْ نَظَرَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَهُوَ جَارٌ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ فَإِنْ تَبِعَكُمْ فَأَخُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ إِنْ أَبَى فَأَبْلِغُوهُ مَأْمَنَهُ وَ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ عَلَيْهِ (۱)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۲۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

این اوامر همه مولوی است.

امیر مؤمنان نیز از این گونه دستورات دارد: و من وصیه له ع لعسکره قبل لقاء العدو بصفین: لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَبْدَءُوكُمْ فَإِنَّكُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى حُجَّةٍ وَ تَرْكُكُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّى يَبْدَءُوكُمْ حُجَّةٌ أُخْرَى لَكُمْ عَلَيْهِمْ فَإِذَا كَانَتِ الْهَزِيمَةُ بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِراً (کسی که فرار کرده است را نکشید) وَ لَا تُصِيبُوا مُعْوِراً وَ لَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ (به مجروحین کاری نداشته باشید) وَ لَا تَهِيجُوا النِّسَاءَ بِأَذًى وَ إِنْ شَتَمْنَ أَعْرَاضَكُمْ وَ سَبَبْنَ أُمَرَاءَكُمْ. (۱)

سپس امام قدس سره اضافه می کند: در جریان سمره، نیز رسول خدا (ص) احکام ولایی صادر کرده است زیرا دستور می دهد که درخت کنده شود و در مقابل سمره انداخته شود. اگر رسول خدا (ص) در مقام قضاوت بود می بایست مثلا مأموری بگذارد که سمره را مجبور کند تا بدون اجازه وارد خانه نشود و یا او را زندانی کند.

احمد بن حنبل داستان سمره را در ردیف بیست و چند قضاوت نقل کرده است و این نشان می دهد که لا ضرر، جزء حکم شرعی نبوده است بنا بر این یا حکم قضایی است و یا ولایی.

همچنین در داستان سمره، حکم شرع واضح بوده است و آن اینکه سمره می بایست اجازه می گرفت در نتیجه لا ضرر نمی تواند حمل بر حکم شرعی شود.

یلاحظ علیه:

اولاـ فرق بین احکام شرعیه و ولائیه در این است که احکام شرعیه جنبه ی کلیه دارد مانند حرمت ربا و احکام طلاق و مانند آن. اما احکام ولایی جزئی است مانند حکم اسامه به اینکه فرمانده ی سپاه است و یا دیگری که باید کار دیگری را انجام دهد. این احکام شخصیه نمی تواند تحت ضابطه بیاید از این رو باید توسط رسول خدا (ص) تک تک مورد اعلان قرار گیرد.

۱- نهج البلاغه ت الحسون، الشریف الرضی، ج۱، ص۵۹۸.

البته قرآن به شکل کلی به رسول خدا (ص) این اجازه را داده است که احکامی ولایی صادر کند آیاتی مانند:

(وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (۱)

(یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُول) (۲)

بـا این فرق که گـاه رسول خـدا (ص) احکـام را از نـاحیه ی خـدا گرفته و بـدون تغییر به ما می رسانـد و گاه بر اساس موازین شرعی و اذن خداوند، از ناحیه ی خودش دستوری را صادر می کند.

در جریـان لاـ ضـرر، گـاه رسول خـدا (ص) حکم ولایی و جزئی صادر می کنـد و گاه کلی مثلا در مورد سـمره ابتـدا حکمی جزئی را صادر کرده و به انصاری دسـتور می دهد که درخت را قطع کرده در مقابل سمره بیندازد ولی بعد حکمی کلی صادر کرده می فرماید: لا ضرر و لا ضرار. یعنی در محیط شرع ضرر و ضرار نیست.

یـا مثلا رسول خـدا (ص) در روزهای آخر عمر خود فرمود: قلم و کاغـذی بیاوریـد تا چیزی بنویسم تا هرگز بعـد از من گمراه نشوید. این حکم، جزئی و ولایی است.

ثانیا: لا ضـرر در صورتی می تواند حکم ولایی باشد که قبل از آن احکامش در اسلام گفته نشده باشد. این در حالی است که احکام ضـرر در اسـلام به شـکل متعدد آمده است و ما در سابق به آیاتی که دسـتور می داد کسـی نباید به دیگری ضـرر بزند پرداختیم. همچنین روایات مختلفی در مورد عدم جواز ضـرر زدن بود. بنا بر این لا ضرر ناظر به همان احکام شرعی کلی است و نمی تواند ولایی باشد.

۱- حشر/سوره۵۹، آیه۷.

۲- محمد/سوره۴۷، آیه۳۳.

ثالثا: در مورد شفعه اصلا نمی توان گفت که حکم رسول خدا (ص) ولایی بوده است. حکم ولایی در جایی است که دعوا و مخاصمه ای باشد و بعد رسول خدا (ص) حکمی ولایی صادر کند ولی در مورد شفعه رسول خدا (ص) بالای منبر رفته و حکم شفعه را بیان می کند و می فرماید: در مورد زمین و مساکین حق شفعه وجود دارد زیرا، لا ضرر و لا ضرار. یعنی شریک نمی تواند بدون اجازه ی شریک خود سهمش را به دیگری بفروشد زیرا این کار ممکن است به ضرر شریکش منتهی شود.

النظریه السادسه: نظریه ی ما عبارت است از چیزی که سنگینی اش بر دو نظریه ی اول می باشد. یعنی قائل هستیم که لا ضرر حکمی الهی است همچنین نفی را به معنای نهی نمی دانیم.

ان شاء الله نظریه ی خود را در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

بحث اخلاقی:

مرحوم کلینی در کافی می فرماید:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثٌ مَنْ لَمْ يَكُنَّ فِيهِ لَمْ يَتِمَّ لَهُ عَمَلٌ وَرَعٌ يَحْجُزُهُ عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ وَ خُلُقٌ يُدَارِي بِهِ النَّاسَ وَ حِلْمٌ يَرُدُّ بِهِ جَهْلَ الْجَاهِلِ (۱)

سه خصلت است که اگر در کسی نباشد، پرونده ی او در روز قیامت بسته نمی شود تا به بهشت برود.

ص: ۹۱

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۱۱۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

اولین عمل عبارت است از اینکه باید در فرد حالت خداترسی وجود داشته باشد که او را از گناه کردن باز دارد. در نتیجه وقتی شهوات، انسان را به سمت گناه دعوت می کند، ورعی که در اوست او را به سمت ترک گناه می کشاند. این نشان می دهد که فرد در درون خود تمایل به گناه دارد ولی آن را انجام نمی دهد. انسان تمایل دارد که جلوی خود را بشکافد و جلو رود و حلال و حرام را نشناسد. (بَلْ یُرِیدُ الْإِنْسانُ لِیَفْجُرَ أَمامَهُ) (۱)

این مقدار کافی نیست زیرا چنین فردی فقط مقدس می شود و حال آنکه فرد مؤمن باید در جامعه هم نقشی داشته باشد از این رو حضرت، در فقره ی دوم حدیث می فرماید: با با مردم نیز مدارا کند. یعنی فرد علاوه بر ورع که خود را نجات می دهد مسئولیتی هم در قبال دیگران دارد. کسی که اخلاقش خوب باشد این کار نوعی تبلیغ برای دینداری در مورد دیگران است. همان گونه که در روایت است:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع کُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَیْرِ أَلْسِنَتِکُم (۲) یعنی با غیر زبانتان مردم را به اسلام دعوت کنید.

سومین خصیصه عبارت است از اینکه فرد مزبور گاه با جاهل ها روبرو می شود که حرمت را نگه نمی دارند مانند سعودی ها که گاه به حجاج متلک می گویند. امام علیه السلام در این مورد می فرماید: فرد مزبور باید دارای یک نوع بردباری باشد که جهل جاهل را دفع کند. اگر فردی در مقابل جهل جاهل بردباری کند جاهل عصبانی تر می شود زیرا او می خواهد که طرف مقابل خود را در فشار قرار دهد و وقتی می بیند که حربه اش در او بی اثر بود خودش در فشار قرار می گیرد. این همان است که خداوند به آن دستور داده می فرماید:

۱- قیامه/سوره۷۵، آیه۵.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۷۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

(وَ عِبادُ الرَّحْمنِ الَّذينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً وَ إِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً) (۱)

(وَ إِذا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قالُوا لَنا أَعْمالُنا وَ لَكُمْ أَعْمالُكُمْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجاهِلينَ) (۲)

هیئت ترکیبیه ی لا ضرر و تبیهاتی در مورد این قاعده ۹۳/۰۷/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هیئت ترکیبیه ی لا ضرر و تبیهاتی در مورد این قاعده

در جلسات قبل اقوالی که در مورد هیئت ترکیبیه ی لا ضرر بود را بیان کردیم. خلاصه اینکه شیخ انصاری، محقق خراسانی و صاحب وافیه قائل بودند که نفی در لا ضرر به معنای همان نفی است. (البته با بیانات مختلف). قوال صاحب شریعت و امام قدس سره قائل بودند که نفی به معنای نهی است با این فرق که صاحب شریعت آن را نهی شرعی و امام قدس سره آن را نهی حکومتی می دانست.

ما نیز قول ششمی را اتخاذ کردیم و آن اینکه نفی، به معنای نفی است و حتی مجازات و کنایتا هم به معنای نهی نیست. اما اینکه رسول خدا (ص) از عدم ضرر خبر می دهد به ظاهر صحیح نیست زیرا ضرر در همه جا وجود دارد. وجه آن این است که رسول خدا (ص) به صحیفه ی تشریع نگاه می کند و از عدم ضرر خبر می دهد. (اگر او به صفحه ی تکوین نگاه می کرد در این حال، ضرر وجود داشت.) بنا بر این خبر رسول خدا (ص) از عدم ضرر صحیح است. به عبارت دیگر، رسول خدا (ص) به ظاهر از محیط تکوین خبر می دهد ولی در واقع خبر او از محیط تشریع است. مثلا شوهری از همسرش خیانتی می بیند و بعد به او می گوید: در محیط خانه ی خبر هیچ خیانتی وجود ندارد. او هرچند از محیط تکوین خبر می دهد ولی عنایت او به تشریع است.

ص: ۹۳

۱- فرقان/سوره۲۵، آیه۶۳.

۲- قصص/سوره۲۸، آیه۵۵.

یا مانند کسی که فرزندش نماز نمی خواند ولی می گوید: ولدی یصلی. یعنی به او می گوید که من می خواهم که نمازهایت را بخوانی.

دیگر اینکه دیگران لا ضرر را مخصوص جایی می دانند که منشأ ضرر در آنها حکم خداوند باشد ولی ما گفتیم که از آنجا که می بینیم کسی مانند سمره و امثال او ضرر می زنند، منشأ ضرر را مردم می دانیم. بنا بر این ما در مواردی مانند روزه ی و وضوی ضرری به لا ضرر تمسک نمی کنیم بلکه در این موارد به قاعده ی لا حرج تمسک می کنیم.

مسأله ی دیگر این است که اگر ضرر در شریعت نیست بنا بر این چگونه احکامی مانند: جهاد، خمس زکات و حج ضرری

است؟

جواب این است که سخن در جایی است که اصل حکم ضرری نباشد و دارای دو حالت باشد، ضرری و غیر ضرری که اگر ضرر شود، توسط لا ضرر کنار زده می شود، اما احکامی که از ابتدا بر اثر ضرر است، آنها با لا ضرر کنار نمی روند.

ما جواب دیگری ارائه می دهیم و آن اینکه لا ضرر در جایی که منشأ ضرر، حکم شرع است (و شارع سبب ضرر است) جاری نمی باشد. بنا بر این دایره ی لاـ ضرر در جایی است که منشأ ضرر مردم هستند که شارع آن حکم را کنار می زند تا مبادا کسی به دیگری ضرر وارد کند.

اما در جایی که منشأ ضرر شارع است نه مردم، (مانند خمس، زکات، کفارات و حتی وضو و حج) لا ضرر در این موارد از ابتدا جاری نمی شود تا جاری شود و بعد به دنبال جواب باشیم.

ص: ۹۴

تنبیهات:

التنبیه الاول: هل تختص القاعده بالاحکام اللازمه او تشمل الاحکام الجایزه

این تنبیه در رساله ی لا ضرر شیخ انصاری آمده است (هرچند در رسائل نیست.) و ما آن را بر مبنای دیگران بحث می کنیم یعنی چه مواردی که منشأ ضرر شارع است و چه مواردی که منشأ ضرر، مردم می باشند.

بحث در این تنبیه در این است که آیا لا ـ ضرر در جایی است که حکم شارع، الزامی باشد مانند (اوفوا بالعقود) که در نتیجه باید بیع غبنی و بیع تدلیس هم لازم باشد. یا اینکه وضو واجب است هرچند ضرری باشد. اما احکامی که شارع به صورت لازم جعل نکرده است بلکه فقط فرموده است که جایز است، اگر منتهی به ضرر شود آیا با لا ضرر برداشته می شود یا نه؟ مثلا خوردن خربزه جایز است ولی اگر کسی بیمار باشد و خربزه برای او ضرر داشته باشد آیا می توان به لا ضرر تمسک کرد و گفت که خوردن خربزه در صورت ضرر، حرام می باشد؟

شیخ انصاری قائل است که در این موارد نمی توان به لا ضرر تمسک کرد. لا ضرر صرفا در جایی است که حکم شارع الزامی باشد ولی این موارد که حکم شارع در آن جواز است توسط لا ضرر برداشته نمی شود. زیرا مقصر، در این موارد شارع نیست بلکه خود مکلف مقصر است و با علم به ضرر می خواهد به آن اقدام کند. این بر خلاف احکام الزامیه مانند بیع و وضو است که شارع در صورت ابقاء الزام، موجب ضرر به فرد می شود.

همچنین است سیگار کشیدن که اگر منتهی به ضرر شود طبق مبنای شیخ نمی توان برای عدم جواز به لا ضرر تمسک کرد.

یلاحظ علیه: این قول حتی طبق مبنای شیخ انصاری نیز صحیح نمی باشد زیرا:

اولا: در همان موارد که شارع حکم الزامیه دارد نیز همه ی تقصیر به عهده ی شارع نمی باشد؛ بخشی از تقصیر بر عهده ی مکلف است مثلاـ مکلف است که اراده می کند که آن کار را انجام دهد. کسی که مثلا وضوی ضرری را انجام می دهد، اراده می کند که آن را انجام دهد.

ثانیا: در فقه آمده است: ان المباشر اقوی من السبب. مثلا کسی به انسان می گوید که تفنگ را بر دارد و فردی را بکشد. اگر او آن فرد را بکشد خودش که مباشر است قاتل محسوب می شود نه کسی که امر کرده است. در مورد این احکام هم، شارع، آمر است و مکلف مباشر و گفتیم که مباشر اقوی است.

ثالثا: در روایت سمره که محل بیان قاعده ی لا ضرر است مشاهده می کنیم که مورد جزء احکام جایزه بوده است نه الزامیه. زیرا حکم مزبور که موجب ضرر بود عبارت بود از اینکه هر مالکی اجازه دارد به سراغ ما یملک خود رود. ولی چون او از انصاری برای رسیدگی به نخل، اجازه نمی گرفت این کار موجب ضرر شده بود.

تنبیهاتی در قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهاتی در قاعده ی لا ضرر

سخن در تنبیهات قاعده ی لا ضرر است یعنی به نوعی در صدد هستیم که این قاعده را بر مصادیق آن تطبیق دهیم. بسیاری از این تنبیهات در رساله ی لاـ ضرر که شیخ انصاری نگاشته، موجود می باشد. تنبیه اول را در جلسه ی قبل بیان کردیم و آن اینکه لا ضرر هم در احکام الزامیه جاری است و هم در احکام مباح. یعنی لا ضرر مخصوص واجبات و محرمات نیست.

ص: ۹۶

التنبیه الثانی: میزان در لا ضرر، آیا ضرر شخصی است یا نوعی.

گاه یک چیز ضرر نوعی دارد ولی در مورد شخصی خاص ضرر ندارد. علماء در باب عبادات اتفاق نظر دارند که میزان، ضرر شخصی است. مثلا اگر وضو گرفتن برای شخص من مضر است سبب نمی شود که این نوع وضو گرفتن بر دیگری نیز حرام باشد. اگر من بیمار هستم و یا مریضم و روزه گرفتن برای من سخت است، این ارتباطی به دیگری ندارد.

اما در معاملات، میزان، ضرر نوعی است. اگر نوع معامله ضرری باشد، لاـ ضرر جلوی آن را می گیرد حتی اگر نسبت به شخص، ضرر نداشته باشد.

مثلا مشتری جنسی را که قیمتش ده تومان بود به قیمت بیست تومان خریدم. این موجب شده است که من مغبون باشم ولی در همان زمان قیمت جنس به سی تومان افزایش یافته است. در این حال من فی نفسه هرچند آن را به دو برابر قیمت خریده ام ولی الآن چون قیمتش افزایش یافته است، شخص من متضرر نشده ام ولی در عین حال، خیار غبن دارم زیرا نوع این معامله که انسان جنسی را به دو برابر قیمت بخرد ضرری است.

هکذا اگر بایع چیزی را قیمتش بیست تومان باشد به سبب ناآگاهی از قیمت آن، آن را به ده تومان بفروشد مغبون می شود او خیار غبن دارد حتی اگر در همان زمان جنس به قدری ارزان شده باشد که اگر آن را می فروخت به پنج تومان از او می خریدند. او بشخصه ضرر نکرده است ولی چون نوع معامله ی فوق که انسان جنسی را به نصف قیمت بفروشد ضرری است، او همچنان خیار دارد.

یـا در موردی که دو نفر یک زمینی را مشترکا خریـده بودنـد. یکی از شـریک ها انسان بـدی بود و در عین حال سـهم خود را بدون اذن شـریک خود به دیگری فروخت. از قضاء کسی که سهم او را خریده است انسانی بسیار متقی و پرهیزگار است و در نتیجه این معامله به نفع شریک تمام شده است ولی در عین حال می تواند از سهم شفعه ی خود استفاده کند.

آیت الله خوئی اشکال کرده می فرماید: میزان در عبادات و معاملات، ضرر شخصی است.

امـا مورد اول و دوم در معاملات، به دلیل خاص خارج شـده است و آن اینکه ارتکاز متبایعین در این است که قیمت با جنس، مساوی باشد بنا بر این اگر کسـی جنس را گران تر بخرد یا کسـی آن را ارزان تر بفروشد، خیار شـرط دارد نه خیار غبن. خیار در این مورد به سـبب غبن نیست بلکه به سبب همان شرطی است که در ارتکاز افراد وجود دارد. خیار مزبور به سبب قاعده ی لا ضرر نیست زیرا ضرری در کار نیست.

امـا در مسـأله ی شـفعه لا ضـرر جاری نیست زیرا در سابق گفتیم که ذکر لا ضـرر در روایت شـفعه، از باب اضافه ای است که راوی انجام داده است نه اینکه امام معصوم در مسأله ی شفعه به لا ضرر استناد کرده باشد.

یلاحظ علیه: کلام آیت الله خوئی سه اشکال دارد:

اولاـ: لاـزمه ی کلاـم ایشان این است که خیار غبنی در عالم نباشـد و تمامی خیارهای غبن به خیار تخلف شـرط برگردد. خیار غبن طبق گفته ی ایشان به خیار تخلف شرط بر می گردد و این چیزی است که کسی به آن قائل نشده است.

ثانیا: چه اشکالی دارد که در مورد اول و دوم، هم خیار شرط جاری باشد و هم خیار غبن. یعنی هم از جهت تخلف شرط که بر خلاف ارتکاز بوده است خیار وجود داشته باشد و هم از جهت ضرر شخصی.

ثالثا: در روایت شفعه گفتیم که لا ضرر جزء روایت است و از باب جمع راوی نیست.

نقول: ما هرچند استدلال آیت الله خوئی را قبول نکردیم ولی در مدعا با ایشان هماهنگ هستیم و مانند ایشان قائل می باشیم که ضرر در عبادات و معاملات شخصی است و نه نوعی و آن اینکه: ذات معامله را نباید با جوانب معامله سنجید. باید به ذات معامله نظر کرد نه به جوانب آن. ذات معامله ای که انسان در آن جنسی را به دو برابر قیمت می خرد و یا به نصف قیمت می فروشد ضرری است و اما اینکه جنس مزبور بر اساس تغییر قیمت بازار به گونه ای تغییر کرده است که به نفع طرف معامله شده است ارتباطی به ذات معامله ندارد. ذات معامله ی مزبور حتی اگر به لحاظ شخصی مطالعه شود، ضرری است.

در مورد شفعه نیز میزان ضرر شخصی است و در مثال فوق، اگر اصل معامله در نظر گرفته شود، مشخص می شود که معامله ضرری است زیرا تسلط شریک بر فروش سهم خود بدون ملاحظه ی شریک دیگر، ضرر برای شریک است. اما اینکه در یک مورد، شریک جدید بهتر از شریک قبلی من در آمده است ارتباطی به اصل معامله ندارد.

ص: ۹۹

التنبیه الثالث: توهم کثره التخصیص فی لا ضرر

این اشکال را مرحوم نراقی مطرح کرده است و در کتاب خود به نام العوائد که حاوی یک دوره قواعد فقهی است این اشکال را بیان می کند و آن اینکه اگر قاعده ای زیاد تخصیص بخورد از ارزش می افتد و دیگر به آن قاعده عمل نمی کنند مگر در جایی که اصحاب به آن عمل کنند. شهید در لمعه در مورد قاعده ی قرعه می فرماید: این قاعده زیاد تخصیص خورده است و به آن نمی شود عمل کرد مگر در جایی که اصحاب به آن عمل کرده باشند.

در لاضرر نیز چنین ادعایی شده است که این قاعده زیاد تخصیص خورده است. به این گونه که لا ـ ضرر در مورد خمس، زکات، کفارات، جهاد، شکستن ظروف خمر و ریختن خمر، شکستن بت ها یا مانند امر به خرید آب وضو به بهایی گران و امثال آن.

سپس مرحوم نراقی از این اشکال جواب داده است و می فرماید: در این موارد هرچند ضرری وجود دارد ولی شارع آن را جبران کرده است. مثلا در مقابل جهاد، وعده ی بهشت داده است.

شیخ انصاری بر این جواب اعتراض کرده می فرماید: عوض و معوّض باید همجنس یکدیگر باشند، ضرر دنیوی باید در همین دنیا جبران شود و بهشت که مربوط به آخرت است ارتباطی به این ندارد. مثلاـ معامله اگر ضرری باشد در همین دنیا باید معوض آن هم وجود داشته باشد که عبارت است از اینکه در همین دنیا می توان آن را به هم زد.

اضافه می کنیم: در سابق به اشکال محقق نراقی پرداختیم و گفتیم که لا ضرر در جایی جاری است که اصل حکم و طبیعت حکم در آنجا ضرری نباشد که در این صورت اگر در جایی ضرری شود، لا ضرر جلوی آن را می گیرد. مثلا طبیعت وضو، ضرری نیست ولی گاه به سبب بیماری فرد، ضرری می شود. اما احکامی که از ابتدا بر اساس ضرر استوار شده است، لا ضرر نمی توان جلوی آنها را بگیرد. بنا بر این تخصیصی وارد نشده است.

نقول: می توان جوابی مناسب تر از اشکال فوق ارائه کرد و آن اینکه در تمام دنیا، دولت ها از مردم مالیات می گیرند. آیا مردم، این مالیات ها را نوعی ضرر تلقی می کنند؟ خمس، زکات و کفارات در حکم مالیات های امروزه است و با این کار امنیت جامعه و نظافت جامعه و امثال آن تأمین می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را بیشتر توضیح می دهیم.

تنبیهات قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات قاعده ی لا ضرر

گفتیم که طبق مبنای شیخ انصاری لا ضرر و لا ضرر به این معنا است که حکم ضرری در اسلام نیست. این در حالی است که حکم ضرری در اسلام بسیاری است مانند دیات، غرامات، ضمانات، زکات، خمس، کفارات، جهاد و موارد بسیاری دیگر. از این رو چرا رسول خدا (ص) می فرماید: در اسلام حکم ضرری وجود ندارد؟

دو جواب برای این شبهه ارائه شده است:

ص: ۱۰۱

محقق نراقی فرمود: ضرر وجود دارد ولی چون پاداش اخروی نیز برای آن وجود دارد، این ضرر جبران شده است. شیخ انصاری این جواب را قبول نداشت و فرمود که پاداش اخروی سبب نمی شود که بگوییم در این دنیا وجود ندارد.

جواب دوم که از شیخ انصاری است این است که لا ضرر در جایی است که اساس حکم بر ضرر استوار نباشد و الا ضرر از آن منصرف است.

الجواب الثالث: شیخ انصاری جواب دیگری ارائه کرده می فرماید: قبیح است که لا ضرر این همه تخصیص بخورد. ما برای صون کلام رسول خدا (ص) از قبح باید بگوییم که لا ضرر از ابتدا این همه اطلاق و عموم ندارد. شاید رسول خدا (ص) لا ضرر را همراه با قرینه ای بیان فرموده باشد که موجب شده است دایره ی لا ضرر از همان ابتدا مضیّق باشد. این قرینه دست ما نیست ولی شاید در دست متقدمین بوده است از این رو ما باید به لا ضرر در موارد خاصی که اصحاب به آن عمل کرده اند عمل کنیم.

یلاحظ علیه: این کلام صرفا حدس است و دلیلی برای آن نمی توان یافت. بعید است قرینه ای نزد متقدمین باشد که به دست ما نرسیده باشد. اگر این قرینه به دست متقدمین رسیده بود به ما نیز منتقل می کردند.

الجواب الرابع: شیخ انصاری در جواب دیگری می فرماید: اگر تخصیص به عناوین متعدد باشد این کار قبیح است. مثلا کسی بگوید: اکرم جیرانی. سپس از میان بیست همسایه هجده نفر را تخصیص بزند. ولی اگر بگوید: اکرم جیرانی العدول سپس در میان بیست همسایه ی او فقط دو نفر عادل باشند، این کار قبیح نیست.

یلاحظ علیه: فرقی بین دو مورد فوق نیست و هر دو قبیح می باشد. عقلاء فرقی نمی گذارند که فرد کلامی عام را استعمال کند و بعد اکثر را تک تک بیرون کند و یا با عنوان واحد، اکثر را بیرون کند. هر دو قبیح است.

الجواب الخامس: این جواب از ماست و آن اینکه ابتدا آن مواردی که تخصیص خورده است را تک تک بحث می کنیم و سپس همه را یکپارچه کرده جواب دیگری ارائه می دهیم.

اما دیات، ضمانات و مانند آن داخل در لا ضرر نیست. زیرا لا ضرر حدیثی امتنانی است و مربوط به همه است. کسی که به دیگری ضرر رسانده است باید دیه بدهد تا ضرر او را جبران کند. اگر بگوییم که دیه، ضرری است و لا ضرر جلوی آن را می گیرد، این موجب وارد شدن ضرر به کسی است خسارتی را دیده است.

اما غرامات داخل در ضرر نیست مثلا کسی شیشه ی کسی را شکسته است این نیز به سبب این است که عدم غرامت توسط من موجب ضرر به دیگری است.

همچنین است مسأله ی ضمان که اگر من از طرف کسی ضامن شده باشم و مضمون عنه فراری باشد، من باید متحمل آن شوم. ضمان مزبور سبب جبران ضرر برای مضمون له می باشد. اینها هم از باب جبران ضررهای دیگران است و لا ضرر نباید آنها را شامل شود.

اما جهاد، داخل در لا ضرر نیست زیرا همان شارعی که لا ضرر را می گوید، جهاد را نیز تشریع کرده است. خداوند در قرآن می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اسْتَجیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ لِما یُحْییکُمْ) (۱) احکامی مانند جهاد و امثال آن برای احیاء جامعه است. ملتی که مجاهد نباشد مرده است. اگر کسی از دیدگاه یک انسان مادی و لائیک به لا ضرر نگاه کند جهاد را ضرر می بیند ولی شارع که جهاد را تشریع کرده است ترک جهاد را مرگ و خود جهاد را حیات می داند.

۱- انفال/سوره۸، آیه۲۴.

این مانند انسان مریضی است که باید جراحی شود. جراحی خالی از درد و رنج نیست ولی برای حیات انسان چیزی است که باید انجام شود.

اما حد زانی، قطع دست سارق و مانند آن هم از نظر زانی و سارق ضرر محسوب می شود ولی از نگاه کلی که زانی به حقوق زن تجاوز کرده است و سارق نیز به حقوق صاحب مال تجاوز کرده است دیگر حدود، از باب ضرر به حساب نمی آید.

همچنین است در مورد الضرائب الشرعیه که همان مالیاتهای اسلامی است که عبارت است از خمس، زکات، کفارات و مالیات هایی که حاکم شرع وضع می کند اینها هیچ کدام داخل در ضرر نیست. زیرا شهر باید دارای امنیت باشد و مرزهای آن امن باشد، شهر باید تمیز و پاکیزه باشد و دارای فضاهای مناسب باشد. مخارج این اهداف، توسط همان ضرائب شرعیه تأمین می شود. بنا بر این این مالیات هایی که انسان می دهد، عوض دارد و اگر آن عوض ها بررسی شود و منافع عامه ی آن مورد توجه قرار گیرد مشخص می شود که ضرری در کار نیست تا لا ضرر بخواهد آن را شامل شود.

نهایت اینکه چند مورد محدود مانند شکستن بت ها، ریختن خمر و ریختن غذای نجس و مانند آن است که از تحت لا ضرر استثناء شده است و هرگز موجب کثرت تخصیص نمی شود.

اما جواب تفصیلی: هر چیزی را باید به شکل کلی نجات کرد نه با دید کوتاه و مضیّق. مثلا حج را اگر از ابتدا تا انتهاء بررسی کنیم حاوی یک سری دستورات سازنده است ولی اگر تک تک بررسی شود ممکن است بوی بت پرستی دهد مثلا چرا باید هفت بار دور کعبه ای از سنگ چرخید و یا بین دو کوه چندین بار حرکت کرد.

رسول خـدا (ص) خـدا نیز که لا ضـرر را تشـریع می کنـد با نگاهی کلی به شـریعت و مسأله ی حکومت و تشـکیل دولت می نگرد. دولت بایـد قوانین جزائی و مالی داشـته باشد. بر این اساس حتی شکسـتن بت و ریختن خمر هم ضـرر نیست زیرا چیزی که موجب انحطاط روح انسان می شود نباید در جامعه وجود داشـته باشد. بنا بر این قاعده ی لا ضـرر هرگز تخصیص نخورده است.

التنبیه الرابع: تقدم لا ضرر علی العناوین الاولیه

لاـ ضـرر که جزء عنـاوین ثـانویه است بر عنـاوین اولیه تقـدم دارد. مثلاـ اطلاـق وجوب وضو، هم موردی را شامل می شود که وضو، ضـرر داشـته باشد و هم موردی که ضـرر نداشته باشد. لا ضرر که عنوان ثانوی است جلوی اطلاق در حکم اولی را می گیرد و وضوی ضرری را کنار می زند.

همچنین است وجوب وفاء به عهد در عقود. این اطلاق دارد چه فرد مغبون باشد و متضـرر شده باشد و یا متضرر نشده باشد. لا ضرر که عنوان ثانوی است لزوم عقد را در مورد ضرری کنار می زند.

تمامی عناوین ثانویه بر احکام عناوین اولیه مقـدم است بنا بر این اضـطرار، اسـتکراه، خطاء، نسـیان و مانند آن بر احکام عناوین اولیه تقدم دارند. بر این اساس اگر کسـی مضـطر به انجام کاری ناپسـند شد مثلا شـراب خورد نباید او را مؤاخذه کرد و شلاق زد و یا مثلا اگر کسی از روی خطاء کسی را بکشد، نباید او را بکشند.

این مطلب بسیار واضح است لکن الکلام فی وجه التقدم:

در مورد وجه تقدم پنج قول ارائه شده است:

القول الاول: التقدم بالحکومه

شیخ انصاری قائل است که عناوین ثانویه بر احکام عناوین اولیه از باب حکومت، تقدم دارد.

حکومت در اول تعادل و ترجیح، حکومت را تعریف کرده می فرماید: تعرض احد الدلیلین لمدلول الدلیل الآخر اما بالضیق او بالسعه. یعنی یکی از دو دلیل، متعرض دلیل دیگر شود و یا آن را توسعه دهد و یا مضیّق کند. مثلا اسلام می فرماید: لا صلاه الا بطهور. و مراد آن طهارت مائیه است. بعد روایت دایره ی آن را توسعه داده می فرماید: التراب احد الطهورین.

یا اینکه گاه دایره را تنگ می کند. مثلا در روایت است: اذا شککت فابن علی الاکثر بعد روایت می گوید: لا شک لکثیر الشک.

مانند اینکه گاه اسلام می گوید که در اسلام ربا حرام است و بعد روایتی می گوید که بین زوج و زوجه ربا نیست.

لا ضرر نیز چنین حالتی دارد. حکم اولیه مثلا این است که باید به عقود مطلقا وفاء کرد چه ضرری باشد و چه غیر ضرری. بعد لا ضرر این دایره را مضیّق می کند و محدود به جایی می کند که ضرر زا نباشد.

ما این جواب را قبول نداریم و ان شاء الله در جلسه ی بعد این را بررسی می کنیم.

وجه تقدم لا ضرر بر احکام عناوین اولیه ۹۳/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجه تقدم لا ضرر بر احکام عناوین اولیه (۱)

ص: ۱۰۶

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۱.

گفتیم که شکی نیست که احکام عناوین ثانویه بر احکام عناوین اولیه مقدم است و احدی در آن شک نکرده است. ضرر، حرج، خطا، نسیان، اضطرار و اکراه همه از عناوین ثانویه هستند. بنا بر این اگر کسی دیگری را خطأ بکشد، او را به قتل نمی رسانند و یا اگر کسی نسیانا شراب بخورد او را تازیانه نمی زنند.

یکی از آن عناوین ثانویه، ضرر است. مثلا وجوب خواندن نماز با وضو، اطلاق دارد و حتی صورت ضرر را می گیرد ولی لا ضرر بر آن مقدم است و وضوی ضرری را کنار می زند.

انما الکلام در وجه تقدم است.

وجه اول این است که تقدم بنا بر حکومت باشد کما اینکه شیخ انصاری به آن قائل است و می گوید: حکم لا ضرر مقدم بر حکم عناوین اولیه است. ایشان در تعریف حکومت (۱) (۲) می گوید: تعرض احد الدلیلین لمدلول الدلیل الآخر اما بالضیق او بالسعه و این تعرض لفظی است. لا ضرر نیز چنین حالتی نسبت به عناوین اولیه دارد.

یلاحظ علیه: اگر چنین باشد آیا می توان گفت که لا ضرر به لسان لفظی مثلا بر آیه ی وجوب وضو نظارت دارد؟ یا اینکه آیا به دلالت لفظیه متعرض اوفوا بالعقود است؟ حق این است که چنین نیست.

بله در یک مورد چنین تعرضی وجود دارد و آن اینکه راوی از امام علیه السلام می پرسد که انسانی بین دو و سه شک می کند که امام علیه السلام می فرماید: یعید. این نشان می دهد که قبل از اکمال سجده ی دوم بوده است. بعد او سؤال می کند که شما فرمودید که هیچ فقیهی نمازش را اعاده نمی کند که حضرت فرمود: من آن را در مورد شک در سه و چهار گفته بودم. این نوع را می توان از باب حکومت شمرد.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۴، ص۱۳.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۱.

اما در موارد دیگر که نام آن حکومت است تعریف شیخ انصاری بر آن جاری نیست. مثلا در لا ربا بین الزوج و الزوجه و لا حرج و لا ضرر و موارد دیگر، نظارت به لسان لفظی وجود ندارد. بنا بر این باید حکومت را به شکل دیگری تفسیر کرد که عبارت است از:

الحکومه عباره عن تفسیر احد الدلیلن مدلول الدلیل الآخر علی نحو لولا الدلیل المحکوم کان (۱) الدلیل الحاکم لغوا. مثلا رسول خدا (ص) می فرماید: لا تاکل الربا و بعد اضافه می کند: لا ربا بین الزوج و الزوجه. واضح است که اگر دلیل (لا تاکل الربا) نبود، دومی لغو بود.

همچنین لا ضرر و لا ضرار طبق مبنای شیخ انصاری به این معنا است که حکمی ضرری در اسلام نیست. حال اگر در اسلام احکامی در مورد وضو، روزه و زکات و مانند آن نبود، لا ضرر لغو بود زیرا می گفتند که در اسلام که احکامی نیست تا الآن بگویید که حکم ضرری در اسلام مرتفع شده است.

همچنین است در صورت حرج که اگر احکامی جعل نشده باشد، لا حرج لغو می بود. بنا بر این باید احکامی جعل شود که در مواردی دارای ضرر و یا حرج باشد تا رفع ضرر و حرج معنا پیدا کند.

همچنین اگر در اسلام شک در نماز دارای حکمی نبود، گفتن: لا شک لکثیر الشک و یا لا شک للامام مع حفظ الماموم لغو بود. همچنین اگر لا صلاه الا بطهور نبود، گفتن الماء احد الطهورین لغو بود.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۲.

الوجه الثانی للتقدم: محقق خراسانی می فرماید: التقدم للتوفیق العرفی (۱) (۲)

محقق خراسانی در کفایه قائل است که وجه تقدم از باب حکومت نیست بلکه از باب وفق عرفی است یعنی این دو دلیل با هم عرفا ملایم می شوند و با هم رفاقت می یابند. یعنی عرف، این دو دلیل را با هم جمع می کند و دومی را بر اولی مقدم می کند.

توضیح اینکه: گاه حکم در عناوین اولیه پرقدرت است و قابل تغییر نیست. لا ضرر در این موارد راه ندارد و جاری نمی شود. مواردی چون قتل مؤمن چیزی است که هرگز جایز نیست و اگر انسان را تحت فشار قرار دهند که کسی را بکشد، او حق ندارد این کار را بکند هرچند اگر در حرج و ضرر قرار گیرد. این یعنی دلیل در عنوان اولی در همه ی حالات مقتضی دارد.

گاه حکم در عناوین اولی در عارضی دون عارض دیگر قدرت دارد. مثلا شرب مسکر حرام است. حال اگر برای مرض آسانی مجبور به شرب مسکر شود که داروی دیگری نیز وجود دارد لا ضرر نمی تواند کاری کند ولی اگر شرب مسکر برای بیماری مهلکی باشد به گونه ای که دارو منحصر به خوردن آن باشد، لا ضرر کنار می رود.

بنا بر این در مواردی مانند مسأله ی سمره، وضوی حرجی و مانند آن، مقتضی هست ولی ضرر بر آن مقدم می شود و مقتضی را خنثی می کند ولی گاه چنین مقتضی ای وجود ندارد.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۲.

۲- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۸۲.

قسم سوم این است که دلیل حکم عناوین اولیه قدرت ندارد مثلا مادامی که ضرر، حرج، خطا و نسیان نباشد در این صورت مقتضی وجود دارد و الا این موانع، متقضی را خنثی می کند. لا ضرر در این حال، مقدم می شود.

یلاحظ علیه: این فرمایش، در یکی دو جا درست است. مثلا در ربا، مفسده ی ربا در همه جا هست ولی در زوج و زوجه چنین مفسده ای وجود ندارد زیرا جیب زن و شوهر یکی است. همچنین در والد و ولد. در این دو مورد، اختلاف طبقاتی بین افراد بر اثر ربا پیش نمی آید.

اما در وضوی ضرری و یا معامله ی غبنی مشخص نیست که مقتضی وجود داشته باشد. مثلاً آیا معامله ی غبنی و وضوی ضرری و مسأله ی سمره، مصلحت دارد؟ در این موارد علم به مقتضی نداریم تا بگوییم که لا ضرر مانع از آن مقتضی است.

الوجه الثالث للتقدم (۱) : محقق نائینی قائل است که اگر لا ضرر را با تک تک موارد بسنجیم نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است. مثلاً وضو و لا ضرر را اگر بنسجیم، گاه وضو هست و ضرر نیست. گاه ضرر هست ولی وضویی در کار نیست مانند جریان سمره و گاه این دو با هم جمع می شود و دلیلی نداریم که لا ضرر را مقدم کنیم زیرا در عامین من وجه قائل به تعارض می شویم و نه اینکه یکی بر دیگری مقدم شود. ولی اگر لا ضرر را با مجموع احکام قرآن و سنت بسنجیم نسبت این دو با هم عام و خاص است و واضح است که خاص بر عام مقدم می باشد.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۳.

یلاحظ علیه: برای اولین بار است که می شنویم یک دلیل را با همه ی احکام باید سنجید. حق این است که هر دلیل را باید تک تک با دلیل دیگر سنجید. بنا بر این نتیجه این است که اگر تک تک سنجیده شود، عامین من وجه می شود و دلیلی نیست که لا ضرر مقدم باشد.

الوجه الرابع للتقدم (۱) : مرحوم خوانساری که شاگرد محقق نائینی است قائل است که تقدیم به سبب عدم لغویت است. یعنی لا ضرر را بر احکام اولیه مقدم می کنیم تا لغویت به وجود ندارد.

توضیح اینکه اگر عناوین اولیه را بر لا ضرر مقدم کنیم، این موجب می شود که لا ضرر لغو باشد. اگر برخی را مقدم کنیم و برخی را نکنیم مثلا اگر فقط آیه ی وضو را مقدم کنیم ولی آیه ی اوفوا بالعقود را مقدم نکنیم، این از باب ترجیح بلا مرجح است. بنا بر این باید لا ضرر را بر احکام اولیه مقدم کنیم تا لغویتی رخ ندهد.

یلاحظ علیه: ایشان تصور کرده است که لا ضرر با عناوین اولیه معارض است و این دو در عرض هم هستند و در نتیجه با هم تعارض دارند. این در حالی است که بین لا ضرر و احکام دیگر تعارضی نیست.

الوجه الخامس للتقدم (۲) : ما اعتقاد داریم که تقدم از باب قوت دلالت می باشد. لا ضرر مانند لا حرج و امثال آن از باب امتنان است یعنی خداوند می خواهد بر مردم منت بگذارد در نتیجه بر احکام دیگر که جنبه ی امتنانی ندارد مقدم می شود. آیات و روایاتی که حاوی احکام است غالبا جنبه ی امتنانی ندارد.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۴.
۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۴.

التنبیه الخامس (۱) : اشتمال الروایه علی خلاف القواعد

قاعده ی لا ضرر مشتمل بر مسائلی است که بر خلاف قواعد است.

توضیح اینکه در یک روایت آمده است: انک رجل مضار و بعد می گوید که باید درخت را بکنی: قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَارّاً اذْهَبْ يَا فُلَانُ فَاقْطَعْهَا وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ (۲)

روایت زراره نیز بر دو قسم است: گاه می گوید: اذْهَبْ فَاقْلَعْهَاوَ ارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ (۳) یعنی اول حکم را می گوید و بعد به دلیل آن که لا ضرر است اشاره می کند.

در روایت دیگر زراره اول به علت که لا ضرر است اشاره شده و بعد معلول که حکم به کندن درخت باشد: لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَ رُمِيَ) بِهَا إِلَيْهِ (۴)

هر کدام از سه مورد فوق که باشد، روایت مزبور بر خلاف قواعد است. زیرا حضرت می باشد سمره را مجبور کند که اجازه بگیرد نه اینکه درخت را قطع کند. قطع درخت بر خلاف عدالت است.

ص: ۱۱۲

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۵.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۷، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۷۹، ح۱، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۸، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۱، ح۳، ط آل البیت.
۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۹، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۲، ح۴، ط آل البیت.

ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب هایی (۱) که ارائه شده است را بررسی می کنیم.

بحث اخلاقی:

امام امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: النصح بین الملأ تقریع (۲) یعنی نصیحت کردن یک فرد در میان جمعیت در حکم کوبیدن شخصیت فرد است.

مثلا گاه دیده می شود که کسی که عاقد است در حال خواندن صیغه ی عقد می باشد. و آن را غلط می خواند. اگر ما در جلوی جمع به او تذکر دهیم شخصیت او از بین می رود. باید در این حال، در جایی که کسی متوجه نیست و با کمال عطوفت و برادری به او تذکر دهیم.

در در منابر نیز نباید به گونه ای صحبت کرد که کسی که پای منبر است بی آبرو شود. امر به معروف و نهی از منکر هرچند واجب است ولی باید هنگام انجام این واجب به حفظ آبروی مردم دقت کرد. گاه کسی حدیثی را غلط می خواند و یا نکته ای را اشتباه می کند، نباید جلوی جمع به او تذکر داد.

این جامع بینی اهل بیت را می رساند که چهارده سال قبل به نکاتی بسیار ریز توجه داشته اند و به نیز گفته اند.

تبیهات قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تبیهات قاعده ی لا ضرر

ص: ۱۱۳

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۰۶.
۲- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۳۴۱.

سخن در تنبیه پنجم است. گفتیم: قاعده ی لا ضرر خود باید مبدأ ضرر باشد. زیرا این روایات بر سه نحو نقل شده است:

در یک روایت کلمه ی لا ضرر نیامده است: قَالَ مَا أَرَاکَ یَا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَارّاً اذْهَبْ یَا فُلَانُ فَاقْطَعْهَا وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ (۱)

اما همین روایت در روایت زراره به شکل علت و معلول آمده است گاه می گوید: اذْهَبْ فَاقْلَعْهَاوَ ارْمِ بِهَا إِلَیْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ (۲) یعنی اول حکم را می گوید و بعد به دلیل آن که لا ضرر است اشاره می کند.

در روایت دیگر زراره اول به علت که لا ضرر است اشاره شده و بعد معلول که حکم به کندن درخت باشد: لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَ رُمِیَ) بِهَا إِلَیْهِ (۳)

هر کـدام از سه مورد فوق که باشد، پیامبر اکرم (ص) در مقام بیان این است که بفرماید: علت برای کندن درخت، قاعده ی لا ضرر می باشد و حال آنکه چنین نمی بایست باشد زیرا رسول خدا (ص) می توانست با اجبار سمره بر اجازه گرفتن، مشکل را حل کنـد نه اینکه درخت را قطع نمایـد. کأنه رسول خدا (ص) نفی ضـرر را با این می داند که درخت کنده شود و حال آنکه نفی ضرر می شد به شکلی آسان تر نیز عملی گردد که همان اجبار سمره بر اجازه گرفتن از انصاری بوده است.

ص: ۱۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۷، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۷۹، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۸، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۱، ح۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۲۹، ابواب احیاء الموات، باب۱۲، شماره۳۲۲۸۲، ح۴، ط آل البیت.

به عبارت دیگر آنی که ضرری بود دخول بدون استیذان بود که می شد آن را با اجبار بر استیذان حل کرد. بنا بر این کندن درخت ارتباطی به لا ضرر ندارد. بنا بر این رسول خدا (ص) مناسب بود که می فرمود: یا سمره، ادخل مع الاستیذان فانه لا ضرر و لا ضرار.

به این اشکال جواب هایی داده شده است:

جواب اول: مرحوم نائینی می فرماید: رسول خدا (ص) با حکم به کنده شدن درخت، در واقع ماده ی فساد را از بین برد. بنا بر این کندن درخت ارتباطی به لا ضرر ندارد بلکه حکمی مولوی است که از رسول خدا (ص) صادر شده است.

آیت الله خوئی کلام استاد خود را توضیح می دهد و می فرماید: رسول خدا (ص) در این مورد دو حکم دارد: یکی اینکه یا سمره! ادخل مع الاستیذان و لا ـ تدخل بدون الاستیذان. دوم اینکه اقلعها و ارم بها علی وجهه. لا ضرر دلیل بر اولی است و ارتباطی به دومی ندارد. حکم دوم، حکمی ولا ـیی است که از ناحیه ی رسول خدا (ص) برای حفظ امنیت مردم صادر شده است.

یلاحظ علیه: بحث ما بر اساس منطوق روایت است و در روایت، قلع شجره معلول لا ضرر معرفی شده است نه حکمی ولایی. این نکته در روایت اول زراره به خوبی منعکس شده است.

جواب دوم: مرحوم نائینی در جوابی دیگر می فرماید: رسول خدا (ص) دیده است که منشأ ضرر، بودن درخت در منزل انصاری است و همان درخت موجب شده است که سمره بدون اجازه وارد منزل انصاری شود در نتیجه ریشه ی ضرر را قطع کرده است که عبارت از قطع درخت بوده است.

ص: ۱۱۵

این جواب با جواب قبلی فرق دارد. ایشان در جواب قبل قائل شده بود که رسول خدا (ص) دو حکم صادر کرده است ولی در این جواب می فرماید: که رسول خدا (ص) در مقام قلع منشأ ضرر بوده است.

یلاحظ علیه: وجود درخت در خانه ی انصاری اگر یک اثر داشت که همان دخول سمره بدون اذن بوده است در این صورت، حق با محقق نائینی بود. ولی وجود درخت سمره در خانه ی دیگری که همان انصاری است پنج اثر دارد:

۱.دخول سمره با اذن

۲.دخول سمره بدون اذن

۳.فروختن درخت توسط سمره

۴.فروختن سمره میوه ی درخت را

۵.باور سازی درخت توسط سمره

در میان پنج اثر فوق فقط یکی ضرری است. یا اینکه اگر پدر، فرزندش را امر به معصیت کند، حق الطاعه ساقط می شود. این در حالی است که حق الطاعه توسط پدر آثار فراوانی دارد که یکی از آنها امر به معصیت است. پدر اوامر مختلفی دارد مانند نان خریدن، تمیز کردن خانه و مانند آن بنا بر این با یک امر او به معصیت نباید گفت که حق الطاعه به کلی می شود. این مانند آن است که می گویند: به خاطر یک بی نماز درب مسجد را نمی بندند.

بنا بر این وقتی یک اثر از وجود درخت در منزل انصاری این است که سمره اذن نمی گیرد موجب نمی شود که کلیه ی اثرات درخت را نادیده گرفت.

جواب سوم: ما می گوییم: رسول خدا (ص) بر منبر قضاوت است نه منبر فتوا. بنا بر این باید مشکل را حل و فصل کند و فکر انصاری را آسوده کند.

ص: ۱۱۶

فکر انصاری به این گونه آسوده می شود که سمره اذن بگیرد. اگر سمره اذن نمی گیرد رسول خدا (ص) مأموری را درب خانه بگذارد تا او را مجبور به اذن کند. یا اینکه سمره را زندانی کند و یا اینکه درخت را قطع کند.

در میان چهار کار فوق، سمره کار اول را انجام نداد یعنی حاضر نشد که اذن بگیرد.

دو راه دیگر نیز عملی نبوده است یعنی رسول خدا (ص) نمی شد که مأموری را برای اجبار سمره بر اذن در آنجا بگمارد و یا سمره را زندانی کند زیرا رسول خدا (ص) در آن زمان که دین اسلام نوپا بود، حکومتی استوار و یارانی بسیاری نداشت تا بتواند تمامی خواسته های مورد نیاز را عملی کند. بنا بر این چاره ای نبود جز اینکه درخت را بکند. بنا بر این لا ضرر، علت و قطع درخت معلول بوده است.

التنبیه السادس: شمول القاعده للاحکام الوجودیه و العدمیه

در کتاب رسائل و مکاسب و مانند آن آمده است که حکم گاه وجودی است مانند حکم به ضمان و گاه عدمی است مانند حکم به عدم ضمان.

تعبیر فوق هم صحیح است و هم صحیح نیست. صحیح نیست زیرا حکم همواره وجودی است و حتی اگر کسی حکم به عدم ضمان کند، این نیز انشاء حکم است و وجودی می باشد. زیرا حکم عبارت است از انشاء و انشاء همواره وجودی است.

بله حکم، نسبت به متعلق می تواند عدمی باشد یعنی متعلق اگر امری عدمی باشد می گویند که حکم عدمی است این از باب وصف به اعتبار متعلق است مانند اینکه می گویند: زید، ابوه فاضل.

ص: ۱۱۷

اذا عرفت هذا نقول:

الفرع الاول: زنی است که شوهرش نفقه ی او را نمی پردازد و زن در مضیقه است و شوهرش او را طلاق نیز نمی دهد.

اگر بگوییم: لا يجوز طلاقها لان الطلاق بيد من اخذ بالساق. این حکم، ضرری خواهد بود. یعنی اگر بگوییم که طلاق به دست شوهر است و تا او اراده نکرده نباید زن را طلاق داد، این حکم ضرری خواهد بود.

الفرع الثانی: غلامی است که مولی او را تنبیه می کند و چیزی هم به او نمی دهد و او را آزاد هم نمی کند و غلام، در مضیقه است. در اینجا اگر بگوییم که او را نمی شود آزاد کرد، این حکم ضرری است.

بنا بر این دو حکم عدمی که عبارتند از لا يجوز طلاقها للفقيه و لا يجوز عتقه للفقيه زیرا طلاق به دست شوهر و عتق هم در اختیار مالك است، این دو حکم توسط لا ضرر کنار زده می شود.

ان شئت قلت: در این موارد شرطیت زوجیت و مالکیت که ضرری است توسط لا ضرر حذف می شود.

شیخ انصاری قائل به عدم ضمان است و اینکه حکم به عدم در این موارد موجب ضرر نیست.

توضیح اینکه در سابق نیز گفتیم که فاضل تونی چهار مثال می زند و در آنها حکم به ضمان می کند زیرا می گوید حکم به عدم ضمان ضرری است:

دابه ای را گرفتند و فرزند دابه از بی شیری مرد.

درب قفسی را باز کردند و پرنده از آن خارج شد و فرار کرد.

مردی را حبس کردند و در نتیجه اسبش فرار کرد.

مردی را که می توانست کار کند حبس کردند و یک روز نتوانست کار کند.

صاحب وافیه در همه ی این موارد به دلیل قاعده ی لا ضرر حکم به ضمان کرده است.

این موجب شده است که شیخ انصاری قائل به عدم ضمان شود و بگوید که حکم به عدم ضمان موجب ضرر نیست زیرا او قائل است که لا ضرر، احکامی ضرری را از بین می برد ولی حکم به عدم ضمان، چون حکمی است عدمی نه وجوبی معنای آن عدم حکم است و لاـ ضرر آن را شامل نمی شود. حکم به عدم ضمان به این معنا است که در این مورد حکمی وجود ندارد. بنا بر این عدم ضمان، عدم حکم به ضمان است نه از باب حکم به عدم ضمان.

یلاحظ علیه: ما قائل هستیم که رسول خدا (ص) پیغمبر خاتم است و در هر چیزی که کوچک باشد و چه زیاد، حکمی دارد. هیچ واقعه ای وجود ندارد که خالی از حکم باشد. ما قائل به منطقه الفراغ نیستیم زیرا در روایت می خوانیم:

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِی حَمْزَهَ الثُّمَالِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ع فِی حَجَّهِ الْوَدَاعِ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَ اللَّهِ مَا مِنْ شَیْ ءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّهِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَیْ ءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّهِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ (۱)

ص: ۱۱۹

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۷۴، ط دار الکتب الاسلامیه.

بنا بر این رسول خدا (ص) در موارد فوق اگر حکم به عدم ضمان کند این حکم ایجابی است نه عدمی همچنین است اگر حکم به عدم طلاق و عتق توسط فقیه شود.

شمول لا ضرر بر احکام عدمی ۹۳/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شمول لا ضرر بر احکام عدمی

بحث در این است که آیا قاعده ی لا ضرر علاوه بر نفی احکام وجودی آیا احکام عدمی را نیز می تواند نفی کند یا نه؟

البته گفتیم که تمامی احکام، جنبه ی وجودی دارد، غایه ما فی الباب متعلق گاه ضمان است که به آن وجودی می گویند و گاه عدم ضمان است که به آن عدمی می گویند و الا با قطع نظر از متعلق، حکم از آنجا انشاء است همواره وجودی می باشد.

در جلسه ی قبل مثال هایی در این مورد ذکر کردیم. دو مثال از ما و چهار مثال از فاضل تونی بود.

شیخ انصاری تا حدی مخالفت کرده. همچنین آیت الله نائینی با تعبیری دیگر کلام شیخ انصاری را تکرار می کند.

شیخ قائل است که لا ضرر این مورد را شامل نمی شود زیرا لا ضرر فقط احکامی را شامل می شود که مجعول شارع باشد و عدم ضمان، مجعول شارع نیست بلکه عبارت است از سکوت شارع و عدم حکم او.

یلاحظ علیه: شرع مقدس در مثال های فوق، آیا حکمی دارد یا نه؟ اگر کسی بگوید که شارع، حکمی ندارد، این بر خلاف ادعای شیعه است که می گویند حتی حکم ارش الخدش هم در اسلام آمده است.

ص: ۱۲۰

وقتی حکم دارد، می پرسیم حکم آن چیست؟ اگر ضمان باشد، مطلوب ثابت می شود و اگر عدم ضمان باشد، این حکمی است ضرری و لا ضرر جلوی آن را می گیرد.

محقق نائینی نیز کلام شیخ را به تعبیری دیگر بیان می کند و آن اینکه لا ـ ضرر حکمی را بر می دارد که شارع آن را انشاء کرده باشد ولی استمرار آن ضرری بوده است. مثلا شارع وضو را جعل کرده است ولی استمرار آن در حق زید ضرری می باشد. بنا بر این اصل حکم باید توسط شارع، ثابت شود ولی استمرار آن ضرری باشد. این در حالی است که در ما نحن فیه، اصل حکم توسط شارع ثابت نشده است زیرا شارع عدم ضمان را بیان نکرده است و حکم مزبور عدمی است. بله اگر شارع می فرمود: لا یضمن، می شد در صورت ضرر به لا ضرر تمسک کرد ولی شارع نه اصل و نه استمرار آن را بیان کرده است.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که به کلام شیخ وارد کردیم در اینجا نیز تکرار می کنیم و آن اینکه شارع، حکمی را جعل نکرده است یا کرده است. اگر نکرده باشد این با کمال دین سازگار نیست و اگر جعل کرده است اگر ضمان باشد مطلوب ثابت می

شود و الا ضرری است و لا ضرر جلوی آن را می گیرد.

اینکه محقق نائینی می فرماید: اصل حکم باید ثابت باشد و استمرار آن ضرری باشد چیزی است که صرف ادعا است و در شرع نیامده است که چنین چیزی معیار است.

ص: ۱۲۱

محقق نائینی در بیان دومی می فرماید:

سه دلیل دیگر بر مدعای ما وجود دارد:

الـدلیل الاول: اگر لا ضـرر بخواهد احکام عدمیه را نیز بگیرد باید در مورد کسـی که دچار زلزله، سـیل و مانند آن شده اسـت مثلا دزد اموال او را ربوده است بگوییم که به سبب لا ضرر باید ضرر او را از بیت المال تأمین کرد.

یلاحـظ علیه: بحث در جـایی است که شـارع، مبـدأ ضـرر باشـد. در مثـال های فوق شارع به عنوان مقنّن ضـرر نزده است. اگر ساختمانی سست بناء شده باشد و بر اثر زلزله بریزد، شارع مقصر نیست.

الدلیل الثانی: اگر لا ضرر احکام عدمی را جاری می شود باید در مثال های فوق (مثلا زنی که شوهرش نفقه ی او را نمی دهد و طلاـقش هم نمی دهـد) گفت که مثلاـ طلاق بایـد به دست زن باشـد و یا غلام (که تحت فشار است و مولی او را آزاد نمی کند.) باید بتواند خودش را آزاد کند. این در حالی است که احدی چنین فتوایی نداده است.

یلاحظ علیه: بحث در لا ضـرر، حیثی است یعنی لا ضـرر فقط می گویـد که عدم جواز طلاق توسط فقیه و یا و عدم جواز عتق توسط فقیه (و اینکه طلاق فقط به دست شوهر و مولی باشـد) ضـرری است. اما اینکه چه کسـی باید طلاق و عتق را انجام دهد بایـد از دلیل دیگر ثابت شود. در آن بایـد به قوانین عامه مراجعه کرد که می گویـد: کل فعل فی المجتمع لم یسمّ فاعله ففاعله هو الفقیه. بنا بر این مسـلما بایـد کسـی زن را طلاق دهـد و چون شوهر این کار را نمی کنـد و بجز او طلاق دادن، فاعل معینی ندارد این کار توسط فقیه انجام می شود.

ص: ۱۲۲

الدلیل الثالث: اگر لا ضرر در موارد فوق عدم ها را بتواند عدم ها را بردارد دیگر احتیاج به طلاق یا عتق نداریم و باید به زن و یا عبد گفت که از شوهر و مولی جدا شود.

یلاحظ علیه: همان جواب قبل را در اینجا تکرار می کنیم و آن اینکه زن بدون طلاق نمی تواند رها شود بلکه یا باید طلاق داده شود و یا طلاق را بتوان فسخ کرد. حال که طلاق را نمی توان فسخ کرد باید فقیه او را طلاق دهد.

توضیحی در مورد حیثی بودن قاعده ی لا ضرر: مثلا در مورد قاعده ی تجاوز می گویند که اگر کسی نماز خواند و ندانست هنگام نماز وضو گرفته بود یا نه. قاعده ی تجاوز حکم به صحت نماز می کند. فرد مزبور برای نماز عصر باید وضو بگیرد زیرا قاعده ی تجاوز حیثی بود یعنی فقط نسبت به نماز ظهر که محلش گذشته بود گفت که نباید وضو بگیرد ولی این دلیل نمی شود که وقتی نماز ظهر با آن حال، صحیح بوده است نماز عصر هم با همان حال صحیح است.

شیخ انصاری سپس در این مقام قرار می گیرد که قائل شود که لا ضرر می تواند احکام عدمی را نیز شامل شود و دلیل هایی برای آن ذکر می کند:

الدلیل الاول: در بعضی موارد اگر بگوییم که فرد مزبور ضامن نیست از آن احکامی وجودیه صادر می شود مثلا اگر بگوییم که کسی که درب قفس را باز کرده است و مرغ از قفس پریده است ضامن می باشد چند حکم وجودی از آن ممکن است صادر شود مانند حکم به عدم بازداشت کردن فرد مزبور، حکم به عدم تقاص از اموال او و یا حکم به عدم جواز شکایت از او. این احکام وجودیه همه ضرری است بنا بر این چه مانعی دارد که لا ضرر از عدم عبور کرده آن احکام وجودیه را بردارد. نتیجه در هر حال یک چیز است و آن اینکه فرد مزبور ضامن است.

یلاحظ علیه: سه حکم وجودی مزبور از همان عدم ضمان تراوش کرده است. نمی توان گفت که علت که عدم ضمان است را کنار گذاشت ولی احکامی که معلول آن است را مشمول لا ضرر کرد. در عالم اعتبار چنین چیزی صحیح نیست.

الدلیل الثانی: رسول خدا (ص) در جریان سمره لا ضرر را علت برای حکمی عدمی قرار داده است و آن عبارت است از عدم تسلط انصاری بر قلع سمره.

یلاحظ علیه: لا ضرر علت برای عدم تسلط نیست بلکه علت برای تسلط است یعنی لا ضرر می گوید که انصاری بر قلع درخت مسلط است نه اینکه بگوید: عدم تسلط در اینجا وجود ندارد.

کلامی پیرامون جریان غدیر:

در مورد غدیر در قرآن گاه می خوانیم: (الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ دينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دينا) (۱)

و گاه می خوانیم: (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَه) (۲)

کفار بعد از اینکه رسول خدا (ص) مبعوث به رسالت شد، برنامه هایی ریختند که رسالت او را انکار کنند. اولین کاری که کردند تهمت زدن بود. در طول تاریخ همواره اولین حربه کوبیدن فردی که می خواسته کار مثبتی را انجام دهد تهمت بوده است. در مورد رسول خدا (ص) نیز گفته اند که او کاهن است، ساحر و یا مجنون می باشد و یا دیگران می گوید و او می نویسد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

۲- مائده/سوره۵، آیه۶۷.

این تهمت ها بعد از مدتی باطل شد زیرا رفتار رسول خدا (ص) خلاف آن را ثابت کرد.

در مرحله ی دوم تصمیم گرفتند که کسانی که با رسول خدا (ص) همراه شده بودند را از دور خارج کنند، آنها را تهدید به قتل و شکنجه کنند. این حربه نیز بعد از مدتی بی اثر شد و دیدند که همچنان به سمت رسول خدا (ص) گرایش وجود دارد.

در مرحله ی سوم به حصر اقتصادی روی آوردند. بر این اساس در سال نهم بعثت به مدت سه سال رسول خدا (ص) و یاران ایشان را در شعب ابی طالب که کنار مسجد الحرام است را در حصر قرار دادند بدین گونه که کسی اجازه ی معامله با این افراد را نداشت. این حربه نیز بعد از مدتی باطل شد زیرا صدای ناله های بچه از بی شیری و گرسنگی در عموم مردم اثر کرد و اصرار بر لغو حصر مشرکان را مجبور کرد که حصر را لغو کنند.

در مرحله ی چهارم تصمیم به ترور رسول خدا (ص) گرفتند. خداوند متعال او را با خبر کرد و در نتیجه علی علیه السلام به جای او خوابید و نقشه ی دشمن خنثی شد.

در مرحله ی بعد در خیال خود گفتند که این فرد که مدعی رسالت، پسر ندارد بنا بر این وقتی از دنیا برود ندای او نیز خاموش می شود در نتیجه آرزوی مرگ او را کردند و به آن زمان دل خوش کردند: (أَمْ يَقُولُونَ شاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ) (۱)

ص: ۱۲۵

۱- طور/سوره۵۲، آیه۳۰.

خداوند این نقشه را نیز نقش بر آب کرد و مثل فردایی به او دستور داد که کسی مانند علی بن ابی طالب را به عنوان جانشین خود معرفی کند. کسی که از نظر تقوا، عقل و کمال، علم و فصاحت و بلاغت و شجاعت و قدرت و مدیریت و سایر خصائص، در بالاترین درجه بود و کسی بعد از رسول خدا (ص) از او بالاتر نبود. اینجا بود که کفار مأیوس شدند و این همان است که خداوند می فرماید: (الْیَوْمَ یَئِسَ الَّذینَ کَفَرُوا مِنْ دینِکُمْ) (۱)

این همان است که خداوند می فرماید: (الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ) (۲) مراد از اکمال مزبور، اکمال فردی نیست زیرا خداوند بعد از آن آیه یک سری احکام دیگر را بیان کرده است. مراد از اکمال فوق، اکمال اساسی و بنیادی است یعنی دین رسول خدا (ص) با معرفی کردن علی علیه السلام از نظر بنیادی و اصولی حالت کمال پیدا کرد.

این معرفی چنان مهم بود که خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَه) (۳) یعنی اگر این معرفی صورت نمی گرفت گویا رسول خدا (ص) رسالت خود را تبلیغ نکرده بود.

فخر رازی می نویسد که بین این آیه و وفات رسول خدا (ص) حدود هشتاد و سه روز فاصله شده است. زیرا از هجده ذی الحجه با دوازده ربیع (که بنا بر قول اهل سنت زمان وفات رسول خدا (ص) است) هشتاد و دو یا هشتاد و سه روز فاصله است.

ص: ۱۲۶

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

۲- مائده/سوره۵، آیه۳.

۳- مائده/سوره۵، آیه۶۷.

یک فرد یهودی به عمر بن خطاب گفت که آیه ی اکملت لکم دینکم کی نازل شده است؟ اگر این آیه در تورات ما بود ما آن روز را جشن می گرفتیم. این نشان می دهد که مسأله ی فوق به قدری مهم بود که حتی یک مرد یهودی هم اهمیت آن را درک کرده بود.

عدم جواز توجه ضرر به دیگری و عدم لزوم دفع ضرر از دیگری ۹۳/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم جواز توجه ضرر به دیگری و عدم لزوم دفع ضرر از دیگری

التنبیه السابع (۱) (۲) : در این تنبیه حول دو مسأله بحث می کنیم:

آیا ضرری که بر من متوجه است را می توانم از خودم دفع کرده متوجه دیگری کنم؟ مثلا شیخ انصاری مثال (۳) می زند که اگر دیوار کسی در حال افتادن باشد آیا او می تواند آن را به دیوار غیر متصل کند تا فشار این دیوار روی آن دیوار بیفتد و در نتیجه فرو نریزد. در این حال، دیوار من در حال افتادن است و این ضرر متوجه من است آیا می توانم آن را متوجه دیوار دیگری کنم و فشار دیوار خود را روی دیوار همسایه وارد کنم؟

گاه ضرر متوجه دیگری است در این حال، آیا واجب است که آن را از او منصرف کرده و متوجه خودم کنم؟ (البته واضح است که در فرع اول سخن از جواز است و در فرع دوم سخن از وجوب می باشد.) مثلا سیلی آمده است و باغ کسی را هدف قرار گرفته است آیا واجب است با احداث مانع، سیل را متوجه باغ خود کنم؟

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۱۵.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۶۷.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۶۸.

اما در فرع اول حکم این است که این کار جایز نیست زیرا این حکم، ضرری است زیرا توجیه ضرر به غیر، موجب ضرر برای دیگری می شود و حکم به جواز، خود ضرری است و با لا ضرر مرتفع (۱) می شود.

اما در فرع دوم اگر واجب باشد که انسان ضرر را از دیگری دفع کرده متوجه خودش کند، این حکم، ضرری است و با لا ضرر مرتفع می شود. بله این کار جایز است ولی اگر واجب باشد ضرری است.

بعضی برای هر دو مورد یک مثال زده اند و آن اینکه سیل می آید و مستقیما باغ من را هدف گرفته است که می گویند نمی توانم جلوی باغ خود را سد کنم تا سیل وارد باغ دیگری شود. دیگر اینکه سیل باغ دیگری را هدف گرفته است و من مسیر آن را به سمت باغ خودم هدایت می کنم.

ان قلت: لا ـ ضـرر در فرع اول، جواز دفع و در فرع دوم وجوب دفع را برداشـته است. این موجب می شود که از لا ضـرر، ضـرر متولد شود. به این گونه که در فرع اول که جواز دفع ضرر از خودم برداشته شده است در نتیجه من اجازه نداشتم که دیوارم را با دیوار همسایه محکم کنم و این موجب ضرر به من می شود زیرا دیوار من سقوط می کند.

همچنین در فرع دوم دفع وجوب به این معنـا که واجب نیست من سـیل را از همسـایه دفع کرده متوجه خودم کنم، موجب می شود که سیل وارد باغ همسایه شود و او متضرر شود.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۱۵.

قلت: لاـ ضـرر، ضـرری را بر می دارد که منشأ [1] ضـرر در آن، حکم شارع باشـد ماننـد جریان سـمره که در آن حکم شارع عبارت بود از اینکه صاحب نخل باید بتواند به سراغ نخل خود رود در نتیجه در مورد سمره، این حکم موجب ضرر به انصاری شده بود.

اما در دو فرع فوق، ضرر از ناحیه ی شارع نیست بلکه قبل از حکم شارع، ضرری تکوینی در کار بوده است.

ثم ان المحقق النـائینی [2] اجاب بجواب آخر: لا ضـرر، ضـرری را بر می دارد که قبلا وجود داشـته باشـد به این گونه که مثلا فرد، معـامله ای غبنی کرده است که ضـرر در ابتـدا هست و سـپس لا ضـرر آن را بر می دارد اما ضـرری که از اجرای لا ضـرر متولد شود، توسط لا ضـرر مرتفع نمی شود. مثلا اگر من لا ضـرر اجرا کنم و بعد دیوار من فرو بریزد این ضرر بعد از اجرای لا ضرر محقق شده است و لا ضرر آن را دفع نمی کند.

یلاحظ علیه: این سـخن به ظاهر زیبا است زیرا ابتـدا باید موضوعی به نام ضـرر باشد تا حکم در لا ضـرر در مورد آن بار شود. موضوع بر حکم مقدم است در نتیجه در فرع اول، حکم، بر موضوع مقدم است و لا ضرر آن را شامل نمی شود.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۱۶.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۱۷.

اما مشکل اینجاست که این سخن در قضایای خارجیه صحیح می باشد ولی در قضایای حقیقه (۱) صحیح نمی باشد. در قضایای خارجیه اول باید موضوع باشد تا حکم بتواند بر آن بار شود. (در مورد آیه ی نبأ نیز مشابه این بحث مطرح است.)

در قضایای خارجیه باید ابتدا موضوعی باشد مانند مثال: قُتل من فی العسکر که باید لشکری باشد تا حکم بر کشته شدن بر آن بار شود. اما در قضایای حقیقیه، حکم روی عنوان می رود اعم از اینکه الآن در خارج موجود باشد یا اینکه در آینده موجود شود. مانند کل انسان ناطق که هم انسان های گذشته را شامل می شود هم انسان هایی که در آینده موجود می شوند. دو فرع فوق از باب قضایای حقیقیه است نه خارجیه یعنی در لا ضرر لازم نیست که ضرر، بالفعل موجود باشد.

در مورد مفاد آیه ی نبأ نیز چنین اشکال مطرح است و آن اینکه کلینی مثلا می گوید: حدثنی علی بن ابراهیم. خبر کلینی برای ما بالوجدان محرز است و آیه ی نبأ که می گوید قول عادل را تصدیق کند آن را شامل می شود ولی خبر علی بن ابراهیم از پدرش برای ما بالوجدان محرز نیست. در آنجا جواب دادیم که وقتی کلینی را تصدیق کردیم یک موضوع متولد می شود که عبارت است از خبر علی بن ابراهیم برای کلینی. با تصدیق علی بن ابراهیم، موضوع سوم محرز می شود که خبر علی بن ابراهیم از پدرش است و هکذا. بنا بر این هر تصدیق عادلی، موضوع دیگری را برای خودش درست می کند و هکذا.

ص: ۱۳۰

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۱۷.

در ما نحن فیه هم وقتی لا ضرر حکم به عدم جواز دفع ضرر در فرع اول و یا عدم وجوب استقبال ضرر در فرع دوم کرد از آن ضرر دومی متولد می شود که عبارت است از اینکه دیوارم خراب شود و باغ من خراب گردد.

ثم ان الشیخ الانصاری طرح هنا مسأله: حاکمی (۱) (۲) (۳) است ظالم و به من می گوید که به زور از فلانی مبلغی را بگیرم و اگر من نروم من را زنـدانی و مورد فشار و تنبیه قرار می دهـد. آیا جایز است انسان آن مبلغ را از او بگیرد؟ بعد اضافه می کند که گـاه این مبلـغ را از خـود من می خواهـد در این صورت واضـح است که من برای تـأمین آن مبلغ نمی توانم به فرد دیگری فشـار آورم و مبلغ مزبور را به زور از او بگیرم.. ولی اگر من را واسـطه قرار دهـد که از دیگری این مبلغ را بگیرم می توانم این کار را انجام دهم زیرا تحمل ضرر غیر، ضرری بر خود انسان است.

بعد شـیخ انصاری اضافه می کند زیرا سـبب از مباشـر اقوی است به این معنا که سبب که همان حاکم است او اقوی است و من که مباشر هستم صرفا واسطه هستم و گناهی اگر در کار باشد به عهده ی حاکم است.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص ۴۷۰.

۲- کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، ج۶، ص۲۱۹.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۱۷.

نقول: این مسأله مربوط به تنبیه هشتم (۱) است که در آن بحث می کنیم که اگر امر دائر بین دو ضـرر شود چه باید کرد یعنی یا من باید متحمل ضرر زندان شوم و یا دیگری متحمل پرداخت مبلغ مزبور شود.

ان شاء الله این مسأله را در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم.

تنبیهات قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات قاعده ی لا ضرر (۲)

شیخ انصاری می فرماید: اگر کسـی دیگری را اکراه کند (۳) که به زور، مبلغی را از کسـی بگیرد و به او بگوید که اگر چنین نکند مبلغ مزبور را از خود او می گیرند، مکرَه می تواند مبلغ مزبور را از آن فرد بگیرد و به ظالم بدهد و خودش ضامن نیست. زیرا تحمل ضرر از دیگری برای مکرَه ضرری است و لا ضرر جلوی آن را می گیرد. کما اینکه اگر سیلی وارد خانه ی دیگری می شود من لازم نیست که آب را به سمت خانه ی خود منحرف کنم تا او ضرر نکند.

بعد شیخ انصاری اضافه می کند: مباشر همیشه اضعف است و آنی که اقوی (۴) است سبب است که همان ظالمی است که من را وادار کرده است.

ص: ۱۳۲

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۲۰.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۱۵.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۴۶۷.

۴- کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۷۵.

یلاحظ علیه: از نظر صغری و کبری در کلام شیخ اشکال وجود دارد.

اما صـغری این است که می فرمایـد: سـبب از مباشـر اقوی است. واقعیت این است که مباشـر اقوی از سـبب می باشـد. ظالم که سبب است فقط دستور می دهد ولی کسی که کار را انجام می دهد همان مباشر است.

همچنین بین مثال سـیل و این مورد فرق وجود دارد و آن اینکه در سـیل، علت تامه وجود دارد و سیل برای ضرر علت تامه می باشـد و من هیـچ کـاره ام از این رو لازم نیست که سـیل را از خانه ی او به سـمت خانه ی خودم منحرف کنم. بنا بر این سـیل علت تامه است و من در صدد ایجاد مانع هستم.

ولی در اینجا علت تامه نیست بلکه سبب صرفا مقتضی است. باید علاوه بر اراده ی او عمل من نیز ضمیمه شود.

اما کبری این است که حدیث رفع که کراهت را رفع می کند فقط احکام وضعیه را رفع می کند بنا بر این اگر من را اکراه کنند که خانه ی خود را بفروشم، معامله ی مزبور صحیح نیست. اما در مورد احکام تکلیفیه، این کار بستگی به قانون اهم و مهم دارد مثلاً گاه اکراه کننده به من می گوید که از فلان فرد مبلغ هنگفتی بگیرم ولی من را شلاق می زند، در اینجا باید شلاق را تحمل کرد ولی گاه می گویند که مبلغی را از کسی بگیرم و الا من را می کشند در اینجا باید پول را بگیرم.

تم الکلام فی التنبیه السابع. کلام در این تنبیه حول یک ضرر است یعنی ضرر واحدی وجود دارد که یا بر من وارد می شود و یا بر فردی دیگر. اما تنبیه بعدی در جایی است دو ضرر وجود داشته باشد.

التنبیه الثامن (۱) : فی تعارض الضررین

این تنبیه چند صورت دارد:

الصوره الاولی: گاه دو ضرر متعارض، متوجه یک نفر است. مثلا کسی دستش زخمی است و تب نیز دارد، او برای غسل کردن به آب احتیاج دارد و آبی که در دسترس است نیز سرد است. او اگر با آب سرد غسل کند این کار برای زخم دست او مضر است ولی از آن سو اگر غسل را رها کند تب او بالا می رود و این کار برای او ضرر دارد.

در این حال عقل حکم می کند که باید ضرر اندک را تحمل کند و ضرر بیشتر را رها نماید. هر کسی در این حال، به حال خود نگاه می کند و ضرر کمتر را انتخاب می کند.

این در جایی است که هر دو ضرر مباح باشد ولی اگر یکی حلال و دیگری حرام باشد باید حلال را انتخاب کند. مثلا کافری است و من را مجبور می کند که یا قرآن را به او بدهد یا مبلغی از پول را. من در این حال باید پول را بدهم زیرا مسلط کردن کافر بر کتاب الله حرام است.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۲۰.

الصوره الثانیه: اذا کان الضرران متوجهان الی شخصین و اینکه عامل ضرر خارج از اختیار باشد. مثلا دیگی گلی داریم که قرار است در آن غذایی بپزیم. گاوی آمد و سرش را در داخل دیگ کرد و نمی توان سر او را خارج کرد یا باید سر گاو را برید و یا دیگ را شکست. گاو مال زید است و دیگ مال عمرو حال باید به کدام یک ضرر را وارد کرد؟

یا مانند اینکه اسبی وارد زیرزمین شده است و نمی توان آن را خارج کرد اسب مال زید است و خانه مال زید و یا باید اسب را کشت و تکه کرد و یا اینکه بخشی از خانه را تخریب کرد.

در اینجا نیز واضح است که باید ضرر کمتر را تحمل کرد

اما آنچه مهم است این است که ضرر کسی که متضرر شده است را چگونه باید محاسبه کرد و به او داد. در اینجا سه صورت وجود دارد:

گاه می گویند: این است که قائل به تنصیف شویم یعنی نصف یک دینار را صاحب دیگ به عهده بگیرد و صاحب فرس نصف دینار را به او بدهد.

امام علیه السلام نیز در مورد ودعی چنین کرد. ودعی کسی است که انسان امینی است و کسی یک دینار را نزد او به امانت گذاشت. دیگر نیز دو دینار نزد او گذاشت. یک دینار بدون اینکه ودعی اهمال کرده باشد از بین رفت (مثلا آن را دزد ربود) و دو دینار باقی مانده است. یکی از این دو دینار ها مسلما مال کسی است که دو دینار به امانت گذاشته باشد ولی در دینار باقی مانده تردید وجود دارد. امام علیه السلام قائل شد که آن را باید تنصیف کرد و هر کدام از دو فرد مزبور باید نصف قیمت آن را بگیرند.

راه دوم این است که قیمت دیگ یک دینار است و قیمت اسب چهار دینار. نسبت سنجی می کنیم و می گوییم صاحب دیگ یک ربع دینار را باید بپذیرد و صاحب فرس نیز سه ربع دینار را به او بدهد.

راه سوم این است که باید قیمت ها را جمع کنند مثلاـ یک به اضافه ی چهار می شود پنج و بعد نسبت قیمت دیگ را به مجموع که همان پنج است بسنجند. بنا بر این یک پنجم را صاحب دیگ و چهار پنجم را صاحب فرص به عهده می گیرد.

الصوره الثالثه: اذا کان الضرران متوجهان الی شخصین و اینکه عامل ضرر اختیاری است. مثلا کسی عمدا سکه ی کسی را داخل در دوات دیگری کرده است. اگر دوات را حفظ کنند، سکه در آن حبس می شود و اگر بخواهند سکه را در آورند دوات را باید بشکنند.

در اینجا نیز باید ضرر کمتر را تحمل کرد بنا بر این از آنجا که قیمت دوات کمتر از سکه است باید دوات را شکست و سکه ی را به صاحبش دارد و تمام قیمت دوات را به صاحب دوات پرداخت کنند.

حال اگر صاحب دوات حاضر به شکستن دوات او نباشد، کلام او را قبول نمی کنند زیرا این کار یک نوع ضرر به دیگری است ولی اگر او قبول نکرد باید کسی که سکه را داخل دوات مزبور انداخته است سکه ای مشابه آن را تهیه کند و به صاحب سکه دهد.

الصوره الرابعه: مالك سكه، سكه ی خود را داخل در دوات دیگری انداخت. در اینجا اگر صاحب دوات حاضر به شکستن دوات شد، آن را شکسته و هزینه ی آن را به صاحب دوات می دهند ولی اگر او حاضر به شکستن دوات نشده است صاحب سکه باید از سکه ی خود چشمپوشی کند. (بله اگر کسی به اجازه ی صاحب دوات چنین کند حکمش روشن است.)

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تنبیه نهم (۱) می رویم.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: أجملوا فی الخطاب تسمعوا جمیل الجواب (۲)

زیبا سخن بگویید تا زیبا پاسخ بشنوید. (تسمعوا مجزوم است زیرا در جواب امر آمد است.)

بنا بر این اگر بخواهیم کسی را متذکر اشتباه خود کنیم باید با او به زیبایی سخن بگوییم. اگر کسی دیگری را تحقیر کند جواب خوبی نخواهد شنید.

در حدیث دیگری می خوانیم:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ ع أَنَّهُ دَعَا بَنِیهِ وَ بَنِی أَخِیهِ فَقَالَ إِنَّکُمْ صِغَارُ قَوْمٍ وَ یُوشِکُ أَنْ تَکُونُوا کِبَارَ قَوْمٍ آخَرِینَ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَمَنْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ أَنْ یَحْفَظَهُ فَلْیَکْتُبْهُ وَ لْیَضَعْهُ فِی بَیْتِهِ (۳)

امام حسن علیه السلام فرزندان خود و فرزندان دیگر برادرها را جمع کرد و با ادب تمام با آنها سخن گفته فرمود: شما بچه های امروز هستید ولی به همین زودی بزرگان قوم می شوید. بنا بر این باید برای آینده سرمایه تهیه کنید و درس بخوانید.

ص: ۱۳۷

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۲۳.

۲- گزیده غررالحکم و دررالکلم، عبدالواحد بن محمد تمیمی، ج۱، ص۳۳.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲، ص۱۵۲، ط بیروت.

انسان باید بر اعصابش مسلط شود و در درس دادن، موعظه، منبر و مانند آن با مردم به خوبی سخن بگوید.

آیت الله بروجردی درس می داد و کسی اشکال بی ربطی کرد و آیت الله بروجردی بر او تند شد. بعد که به منزل رفت دیده شد که از ناراحتی از اینکه به او اهانت شده باشد در حال لرزیدن است. بعد گفت درشکه ی او را حاضر کنند تا نزد منزل او رفته معذرت خواهی کند. گفتند که او الآن در شاه ابراهیم مشغول نماز خواندن است و تا ساعت سه منزل نمی آید. آیت الله بروجردی فرمود به منزل او بگویید که ما فردا صبحانه نزد او می رویم. صبح بعد رفت و مبلغی هم به او هدیه داد و عذرخواهی کرد.

جایی که تصرف صاحب مال موجب ضرر به همسایه است ۹۳/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جایی که تصرف صاحب مال موجب ضرر به همسایه است

التنبیه التاسع: اذا تضرر بتصرف المالک، الجار

فرق این تنبیه با تنبیه هفتم و هشتم در این است که در تنبیه هفتم سخن از یک ضرر بود که یا متوجه من بود و یا متوجه دیگری.

در تنبیه هشتم سخن در دو ضرر بود که گاه هر دو متوجه یک نفر است و گاه متوجه دو نفر.

در این تنبیه اصلا ضرری وجود ندارد ولی ما می خواهیم ضرر را موجود کنیم. مثلا ـ مالک می خواهد در ملک خودش تصرف کند ولی همسایه متضرر می شود. به عنوان نمونه در میان بازار عطاران، یکی می خواهد مغازه اش را به دباغ خانه تبدیل کند که در نتیجه بوی نامساعدی فضای مغازه های عطر فروشان را اشغال می کند.

ص: ۱۳۸

یا اینکه من در خانه ای هستم که چند خانواده در کنار هم زندگی می کنند، یکی در این میان تصمیم می گیرد که خانه ی خود را مسافرخانه کند که در نتیجه رفت و آمد دیگران برای همسایه ها ضرر دارد.

سخن در این است که آیا مالک می تواند با تصرف در ملک خود به همسایه ضرر برساند؟

عجیب این است که شهید اول در دروس فتوا داده است که این کار اشکال ندارد. او به قاعده ای تمسک می کند که ما مدرک آن را پیدا نکرده ایم که عبارت است از: لا حریم فی الاملاک. بله در بیابان اگر کسی بخواهد مثلا چاهی بزند باید به گونه ای باشد که به چاه دیگران ضرر وارد نشود ولی در املاک کوچک و جزئی چنین قانونی نیست.

به هر حال این فتوا از شهید بسیار بعید است زیرا او قبل از اینکه صور مسأله را بررسی کند چنان فتوایی می دهد به همین سبب

شیخ انصاری در رساله ی خود برای این مسأله سه صورت را تصور کرده است تا شدت فتوای شهید اول را تعدیل کند:

صورت اول این است که فرد مزبور که در ملک خود تصرف می کند، غرضی عقلایی برای کار خود ندارد و صرفا در صدد اذیت کردن همسایه است.

صورت دوم این است که او در صدد این است که منفعتی ببرد ولی این کار موجب ضرر همسایه می شود در نتیجه امر دائر بین منفعت صاحب ملک و ضرر همسایه می شود که باید دید آیا صاحب ملک باید از منفعت خود صرف نظر کند و یا همسایه متضرر شود. اگر صاحب ملک صرف نظر کند، ضرر نمی بیند بلکه فقط به منفعتی نمی رسد ولی همسایه در صورت عدم صرف نظر مالک، ضرر می بیند. (این مانند جریان سمره و انصاری است.)

ص: ۱۳۹

صورت سوم این است که مسأله دائر بین دو ضرر می شود.

نقول: مناسب بود شیخ، مسأله را به پنج صورت تقسیم می کرد.

صورت چهارم: اذا دار الامر بین الضرر و الحرج یعنی یک طرف ضرر است و طرف دیگر حرج.

صورت پنجم: اذا دار الامر بین الحرجین (یعنی هر دو در مشقت بیفتند.)

اما الصوره الاولی: شکی نیست که این صورت جایز نیست. سمره نیز قصدش اذیت کردن انصاری بود. خانه های در مدینه غالبا فاقد در بود و غالبا در مقابل خانه ها پرده ای می افکندند. سمره نیز بدون اذن گرفتن و یا الله گفتن بدون اجازه وارد ملک انصاری می شد. رسول خدا (ص) نیز جلوی او را گرفت و دستور به قلع درخت دارد.

اما الصوره الثانیه: امر دائر بین انتفاع صاحب ملک و ضرر همسایه باشد.

مثلا کسی می خواهد خانه اش را مسافرخانه کند که در نتیجه همسایه ها به سبب رفت و آمد افراد، اذیت می شوند. صاحب خانه اگر این کار را کند منفعتی به دست می آورد ولی همسایه ها متضرر می شوند اگر هم این کار را نکند، ضرر نمی بیند بلکه از منفعتی باید صرف نظر کند.

ما قائل هستیم که این کار جایز نیست زیرا هم مقتضی نیست و هم مانع وجود دارد.

اما مقتضی نیست زیرا هرچند الناس مسلطون علی اموالهم در مورد او وجود دارد ولی این قاعده یک قاعده ی شرعی نیست بلکه عقلایی است و شارع آن را امضاء کرده است. بنا بر این باید به عرف عقلاء مراجعه کنیم و ببینیم این تسلط آیا به اندازه ای هست که حتی موجب آزار و اذیت دیگران شود. به نظر ما عرف، چنین تسلطی را مجاز نمی شمارد.

ص: ۱۴۰

از آن سو مانع هم هست که عبارت از قاعده ی لا ضرر است.

شیخ انصاری در این فرع، قائل است که این نوع تصرف جایز است زیرا

اولا: در صورت عدم اجازه، فرد از حق شرعی خود که جواز تصرف در ملک است محروم می شود.

ثانیا: چرا صاحب ملک باید جور همسایه را بکشد. کما اینکه اگر سیلی متوجه خانه ی همسایه می شد لازم نبود من جلوی آن را بگیرم.

یلاحظ علیه: این دو جواب از شیخ بعید است.

اما در جواب دلیل اول ایشان می گوییم: حقوق مزبور باید عرفی باشد و عرف چنین حقی را برای صاحب ملک قائل نیست (زیرا الناس مسلطون علی اموالهم یک قاعده ی عرفی است)

اما در جواب دوم ایشان می گوییم: میان این مثال و سیل فرق است زیرا در سیل، سخن از ضرری است که وجود دارد و به سمت همسایه می رود که واضح است لازم نیست من آن ضرر موجود را متوجه خودم کنم. ولی در ما نحن فیه ضرر، موجود نیست بلکه صاحب ملک در صدد ایجاد ضرر است.

اما الصوره الثالثه: اذا دار الامر بین الضررین.

قسم اول اینکه صاحب ملک با تصرف در ملکش در ملک همسایه تصرف می کند مثلا کسی خانه ای دارد که دو طبقه است و همسایه می خواهد در کنار آن خانه ای برای خود بسازد، این کار احتیاج به حفاری دارد که موجب می شود خانه ی من فرو بریزد یا دیوارش ترک بردارد. بنا بر این اگر او خانه بسازد، من ضرر می بینم و اگر نسازد، خودش بی خانه می ماند.

ص: ۱۴۱

قسم دوم اینکه تصرف صاحب ملک، موجب تصرف در ملک همسایه نمی شود بلکه سبب ضرر او می شود. مثلا کسی خانه ی کوچکی دارد که می خواهد در آن آشپزخانه ای احداث کند. این کار مستلزم حفر چاه است که به آن بالوعه می گویند (چاه مستراح را کنیف می نامند.) آب بالوعه کم کم به پی خانه ی همسایه نفوذ می کند و موجب نشست دیوار می شود.

اما الصوره الثالثه فی القسم الاول: ما قائل به عدم جواز هستیم زیرا نسبت قاعده ی سلطنت و قاعده ی لا ضرر هر دو نسبت به صاحب ملک و همسایه علی السویه است. یعنی نسبت این دو قاعده نسبت به صاحب ملک مانند نسبتی است که این قاعده نسبت به همسایه دارد.

صاحب ملک می گوید: الناس مسلطون علی اموالهم و در نتیجه می خواهم برای خانه ی خود حفاری کنم. همسایه نیز می گوید: من نیز بر اموال خود مسلط هستم و در نتیجه نمی توانم جلوی تو را بگیرم و نگذارم به ملک من آسیب برسانی.

از آن سو، لا ضرر نیز نسبت به هر دو یکسان است زیرا صاحب ملک می گوید: به دلیل قاعده ی لا ضرر می گوید که من اگر خانه نسازم متضرر می شوم و همسایه نیز می گوید اگر خانه بسازی این کار موجب وارد شدن ضرر به من می شود.

نتیجه اینکه از باب جمع بین الحقین به صاحب ملک اجازه دهیم که خانه را بسازد ولی ضامن شود که ضررهای همسایه را جبران کند و اگر این ضمانت را به عهده نگیرد نمی تواند برای ساختن ملک اقدام کند.

ص: ۱۴۲

ان شاء الله در جلسه ی بعد قسم دوم را بررسی می کنیم.

تنبیهاتی در لا ضرر ۹۳/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهاتی در لا ضرر

سخن در تعارض ضررین است. صوری در این تنبیه وجود دارد:

صورت اولی (۱) این است که کاری که فرد انجام می دهد، نظرش این است که به دیگری ضرر بزند و هیچ قصد عقلایی ندارد. شکی نیست که این قسم حرام است و سمره نیز همین کار را کرده بود.

دوم (۲) اینکه امر دائر است بین انتفاع من و ضرر همسایه. گفتیم این نیز جایز نیست ولی شیخ انصاری قائل بود که جایز است.

سوم (۳) اینکه امر دائر بین ضرر من و ضرر همسایه باشد و این خود بر دو قسم است:

اول اینکه من با کار خود در ملک دیگری تصرف می کنم. مثلا کسی خانه ای دو طبقه می سازد و با این کار به ملک همسایه ضررهایی وارد می شود

گفتیم در این جا دو قاعده ی الناس مسلطون علی اموالهم است که با هم تعارض می کند یعنی من مسلط هستم که در ملکم تصرف کرده و خانه بسازم و همسایه نیز بر مالش مسلط است و می تواند نگذارد که من کار خود را که نوعی تصرف در ملک اوست انجام دهم. بنا بر این این دو قاعده با هم تعارض و تساقط می کند.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۲۴.
۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۲۵.
۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۲۶.

از آن سو لا ضرر نیز نسبت به هر دو یکسان است زیرا صاحب ملک می گوید: به دلیل قاعده ی لا ضرر من اگر خانه نسازم متضرر می شوم و همسایه نیز می گوید اگر خانه بسازی این کار موجب وارد شدن ضرر به من می شود.

نتیجه اینکه از باب جمع بین الحقین به صاحب ملک اجازه دهیم که خانه را بسازد ولی ضامن شود که ضررهای همسایه را جبران کند و اگر این ضمانت را به عهده نگیرد نمی تواند برای ساختن ملک اقدام کند.

اما القسم الثانی: اینکه تصرف صاحب ملک، موجب تصرف در ملک همسایه نمی شود بلکه سبب ضرر او می شود. مثلا

کسی خانه ی کوچکی دارد که می خواهد در آن آشپزخانه ای احداث کند. این کار مستلزم حفر چاه است که به آن بالوعه می گویند (چاه مستراح را کنیف می نامند.) آب بالوعه کم کم به پی خانه ی همسایه نفوذ می کند و موجب نشست دیوار می شود.

ما در این قسم قائل به جواز هستیم (بر خلاف صورت قبلی) و آن اینکه قاعده ی الناس مسلطون علی اموالهم در مورد من جاری است ولی در مورد همسایه جاری نیست. زیرا من الآن می خواهم در مال خود تصرف کنم ولی این تصرف معارض با تسلط همسایه بر ملك خود نیست زیرا ساختن بالوعه توسط من فعلا تصرفی در ملك همسایه ایجاد نمی کند هرچند در آینده رطوبت بالوعه به خانه ی همسایه سرایت می کند.

ص: ۱۴۴

اشکال نشود که این کار در آینده موجب ضرر همسایه است زیرا می گوییم که عدم ساختن بالوعه نیز نوعی ضرر برای من محسوب می شود در نتیجه این دو لا ـ ضرر با هم تعارض و تساقط می کنند و در نتیجه نوبت به دلیل اجتهادی فوق می رسد که همان قاعده ی الناس مسلطون علی اموالهم می باشد.

نتیجه اینکه من می توانم در ملک خود تصرف کرده و بالوعه را بسازم ولی در صورت ایجاد خسارت در ملک دیگری باید آن را بر عهده بگیرم. البته من هم نباید به گونه ای تصرف در ملک خود کنم که خارج از عرف باش و چاهی بکنم که خسارت آن زیاد باشد. همسایه نیز باید ملک خود را محکم سازی کند تا رطوبت چاه من به آن سرایت نکند.

ثم ان للشیخ الانصاری هنا اشکالا: صاحب ملک نباید بالوعه را در منزل خود بسازد و ما نحن فیه از قبیل سیلی است که خانه ی من را نشانه گرفته است و من می خواهم آن را به سمت خانه ی همسایه متوجه کنم. گفتیم که این کار جایز نیست زیرا دفع ضرر از نفس و توجیه آن به غیر مجاز نمی باشد در ما نحن فیه هم ضرری متوجه من هست که اگر چاه نکنم به آن دچار می شوم بنا بر این این ضرر را از خودم دفع می کنم و چاه را می سازم هرچند آب به سمت خانه ی دیگری رود.

یلاحظ علیه: بین مثال و ممثل فرق است. در مثال، سیل در خارج موجود است و به سمت خانه ی من می آید در این حال واضح است که من نمی توانم آن را به سمت خانه ی همسایه هدایت کنم. ولی در ما نحن فیه فعلا ضرری در کار نیست بلکه ضرر که رسیدن رطوبت به خانه ی همسایه است در آینده ایجاد می شود و فعلا وجود ندارد بنا بر این به مقداری که عرف اجازه می دهد می توانم چاه را در خانه احداث کنم.

ص: ۱۴۵

الصوره الرابعه و الخامسه که امر دائر بین حرج و ضرر و بین دو حرج باشد. آنچه در مورد دو ضرر گفتیم در دو صورت فوق جاری می باشد.

التنبیه العاشر (۱) : لو ترتّب من تکلیف فرد بحکم، ضرر علی فرد آخر

مثلا اگر مادری را در ماه رمضان به روزه گرفتن تکلیف کنیم این حکم موجب ضرر به طفل او می شود:

مثلا مادری است که وضع حملش نزدیک است و روزه گرفتن به طفل او ضرر دارد.

یا مادری هست که شیر می دهد که اگر روزه بگیرد شیرش قطع می شود.

یا مادری هست که شیر می دهد که اگر روزه بگیرد شیرش کم می شود.

در این موارد، تکلیف مادر به روزه برای خودش ضرر ندارد ولی برای فرزند او ضرر دارد. لا ضرر در اینجا وجوب صوم را حذف می کند.

التنبیه الحادی عشر (۲) : اذا کان المکلف سببا للحکم الضرری

مثلا فردی هست که آب برایش ضرر دارد و در عین حال می خواهد با همسر خود مجامعت کند. سؤال این است که اگر خود انسان سبب شود که حکمی که ضرری است (مانند غسل کردن) بر او واجب شود آیا لا ضرر آن را شامل می شود؟

نقول: جنابت او علت تامه برای ضرر نیست بلکه علاوه بر آن جزء العله نیز موجود است و آن ایجاب شارع است که دستور می دهد او حتما غسل کند. بنا بر این در صورت فوق هرچند فرد خود با اختیار خود موجب شده است که حکمی ضرری برایش واجب شود ولی چون جنابت او علت تامه نیست، لا ضرر آن را شامل می شود.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۲۹.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۰.

موارد نقض (۱) : لو اقدم عالما و عامدا علی المعامله الغبنیه فالعقد عندهم لازم دون ان یکون للقاعده فیها دور کأن یرتفع اللزوم او الصحه.

یعنی اگر کسی عالما و عامدا معامله ای غبنی را انجام دهد مثلا خانه ای که صد میلیون تومان است به شصت میلیون تومان بفروشد، او خیار غبن ندارد زیرا او خود با اختیار و در صورت علم انجام داده است. این فتوا بر خلاف آنچه است ما گفته بودیم زیرا اینجا نیز باید گفت که اقدام فرد علت تامه نیست بلکه ایجاب شارع است که اگر ضمیمه شود، ضرری می شود در نتیجه لا ضرر باید آن را شامل شود.

یا مثلا اگر غاصبی چوب هایی را غصب کند و کشتی بسازد، او باید الواح چوب را بر گرداند حتی اگر متضرر شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این فروع که بر خلاف قاعده است را بررسی می کنیم.

تنبیهاتی در قاعده ی لا ضرر ۹۳/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهاتی در قاعده ی لا ضرر

سخن در این است که اگر خود انسان سبب ضرر شود آیا قاعده ی لا ضرر در مورد او جاری می شود یا نه. مثلا انسانی است که یقین دارد که آب برای او ضرر دارد و در عین حال، خودش را جنب می کند، آیا لا ضرر وجوب اغتسال را بر می دارد یا نه.

بعضی گفته اند که چون ضرر از ناحیه ی خود فرد است لا ضرر در مورد او جاری نمی باشد.

ص: ۱۴۷

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص ۱۳۰.

ما گفتیم که لا ضرر جاری می شود و وجوب اغتسال را بر می دارد زیرا هرچند مکلف، خودش ضرر را ایجاد کرده است ولی جزء اخیر علت تامه، حکم شارع به وجوب غسل است. مکلف هرچند ضرر را ایجاد کرده است ولی او علت تامه برای ایجاد ضرر نیست بلکه اقدام او به ضمیمه ی حکم شارع موجب ضرر می شود در نتیجه لا ضرر آن را شامل می شود.

بعد دیدیم که در فقه سه مورد (۱) مشابه مورد فوق وجود دارد ولی لا ضرر در آنها جاری نمی شود:

مورد اول (۲) : مثلا انسانی عالما و عامدا خانه ای را که قیمت صد میلیون تومان است به پنجاه تومان بفروشد. او مغبون است و شارع نیز می فرماید: (اوفوا بالعقود) ایجاب شارع در وفاء به عهد موجب ضرر فرد است و مانند وجوب غسل می باشد ولی در عین حال فروشنده خیار غبن دارد و باید به معامله ی فوق پایبند باشد.

مـور دوم: انسـانی است که از کسـی چوب هـایی را دزدیـده و غصب (۳) کرده است و بـا آن کشـتی سـاخته است، فقهـاء می گویند که او باید کشتی را بشـکند و تخته ها را رد کند. در اینجا مکلف ضـرر را ایجاد کرده است و ایجاب شارع به شکسـتن کشتی و رد خشب با هم موجب ضرر می شود ولی در عین حال لا ضرر جاری نمی شود.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج ۱، ص ۱۳۱.

مورد سوم: کسی زمینی را ده سال اجاره کرده است و در آن خانه ساخته است، مدت اجاره تمام شده است و صاحب زمین می گوید که باید وسائل خود را جمع کند و خارج شود، وجوب تخلیه ی زمین در اینجا ضرری است ولی لا ضرر آن را شامل نمی شود.

در هر سه مورد فوق، مبدأ ضرر خود مکلف است که اگر آن با وجوب شارع ضمیمه شود باید لا ضرر بتواند آن را شامل شود ولی چنین نیست.

جواب این است که بین این مثال ها و ما نحن فیه فرق بسیاری وجود دارد. در ما نحن فیه فرد با آنکه می دانست غسل برایش ضرر دارد خود را جنب کرده است ولی در سه مورد دیگر، فرد، مرتکب عملی ناشایست مرتکب شده است به این گونه که در مثال اول، فروشنده احترام مال خود را از بین برده است و خانه ی خود را عمدا به نصف قیمت فروخته است و اقدام به ضرر مالی کرده است و به آن راضی شده است. لا ضرر در اینجا جاری نمی شود و لازم نیست که شارع مقدس ضرر او را جبران کند.

در مثال دوم فرد مال دیگری را غصب کرده است. رسول خدا (ص) فرمود: لیس لعرق ظالم حق. یعنی کسی که ظالم است به نفع او حقی ثابت نمی شود.

در مثال سوم نیز فرد در زمینی که اجاره کرده است خانه ساخته است، او از اول می دانست که بعد از ده سال می بایست زمین را به صاحب ملک تحویل دهد و در عین حال خانه ای ساخته است که صد سال می توانست باقی بماند.

به هر حال در جایی که انسان حرمت مال خود را از بین ببرد، لا ضرر در آنجا جاری نمی شود. لا ضرر از این موارد که فرد در اموال خودش مقصر است منصرف می باشد.

ممکن است سؤال کند که چرا شرع مقدس این مقدمات سفهی را امضاء می کند و یا چرا اجازه می دهد که مستاجر در ملک دیگری خانه بسازد؟

جواب این است اگر شارع بخواهد جلوی این کارها را بگیرد این یک نوع جلوگیری از حق مردم است. مثلا کسی به خاطر انگیزه ای عقلایی می خواهد خانه اش را به نصف قیمت بفروشد مثلا خریدار انسان محترمی است و پول کافی ندارد. به هر حال اگر او عالما و عامدا به این کار اقدام کند دیگر حق فسخ ندارد.

ثم ان المحقق النائینی (۱) اجاب عن الاشکال بوجه آخر: ما گفتیم که حکم ضرری در اینجا وجود دارد ولی فرد چون عالما و عامدا حرمت مال خود را نگه نداشته است باید ضرر با تحمل کند و لا ضرر هم جاری نمی شود ولی مرحوم نائینی می فرماید: در اینجا حکمی ضرری وجود ندارد او به مثال کشتی اشاره کرده می فرماید: کسی که کشتی را ساخته است کشتی یک علت مادی دارد و یک علت صوری، وقتی ماده اش مال غیر است هیئت آن هم ارزشی ندارد بنا بر این هر چه هست مال غیر است و حکمی ضرری در اینجا وجود ندارد. این بر خلاف اغتسال است که اگر فرد بخواهد غسل کند بدنش آسیب می بیند.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۲.

یلاحظ علیه: کشتی فقط از چند تکه چوب تشکیل نمی شود، چوب فقط مواد اولیه ی چوب است ولی آنها را باید به هم پیچ کنند و تخت خواب و صندلی و غیره درست کنند، اگر صاحب کشتی بخواهد کشتی را بشکند، مبالغ قابل توجهی را باید از دست بدهد و بسیار متضرر می شود. شاید مراد محقق نائینی قایق های ساده بوده است.

بعد محقق نائینی اضافه می کند: اگر او از اول تخته ها را نگرفته بود وضعیتش با الآن که کشتی را شکسته و تخته ها را پس داده است یکسان می باشد.

یلاحظ علیه: اگر از ابتدا تخته ها را نگرفته بود زحمتی هم در قبال آن نکشیده بود ولی الآن که تخته ها را گرفته و کشتی ساخته زحمات بسیاری را روی ساخت کشتی متقبل شده و روی تخته ها کارهای زیادی انجام داده است. این حال، هرگز با حالی که هنوز تخته ها را نگرفته بود قابل مقایسه نیست.

مسأله: لو توضأ الرجل جاهلا (۱) بالضرر، فهل وضوئه صحیح او لا.

کسی است که تصور می کرد وضو برای او ضرر ندارد و بعد از وضو متوجه شد که وضو گرفتن برای او ضرر داشت. مثلا رماتیسم داشت ولی نمی دانست که وضو برای او ضرر دارد در نتیجه با آب سرد وضو گرفت و این امر موجب شد که بیمار شود. آیا وضویی که گرفته است صحیح است؟

ص: ۱۵۱

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۳.

سید در عروه این مسأله را عنوان کرده و می فرماید: در آن دو وجه است ولی احتیاط در این است که تیمّم کند و بعد نماز بخواند.

نقول: باید دید که تکلیف فرد مزبور چه بوده است: وضو بر او واجب بوده است یا حرام. از آنجا وضو برای او ضرری بوده است و لا ضرر آن را برداشته است، وضوی مزبور برای او امر نداشته است و چیزی که امر ندارد صحیح نیست. حتی ملاک وضو هم در آن نیست زیرا فرض در جایی است که وضو ضرر دارد. (با توجه به اینکه بگوییم مراد از ضرر، ضرر واقعی است چه فرد بداند یا نه، نه ضرر معلوم)

ثم ان المحقق النائیی (۱) قال بصحه الوضوء و دو دلیل بر آن اقامه کرده است:

الدلیل الاول: لا ضرر در جایی است که شارع سبب ضرر شود ولی در ما نحن فیه جهل مکلف سبب ضرر شده است.

الدلیل الثانی: لا ضرر حکمی است امتنانی، بنا بر این اگر بگوییم که وضوی فرد مزبور باطل است این بر خلاف منت می باشد زیرا اگر وضویش باطل باشد باید دوباره تحصیل طهارت کند.

یلاحظ علیه:

اما در مورد دلیل اول می گوییم: مراد از ضرر، ضرر واقعی است و هر جا ضرر باشد شارع آن را کنار می زند. در ما نحن فیه هم ضرر وجود دارد و هرچند فرد به آن جاهل باشد، آن حکم کنار رفته است.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۴.

و در مورد دلیل دوم ایشان می گوییم: لاـ ضرر امتنان بر نوع بشر است و لازم نیست که بر فرد فرد نیز امتنانی باشد. در این مورد هرچند امتنان شخصی وجود ندارد ولی اشکال ندارد.

همچنین در مبحث اجتماع امر و نهی گفتیم که مبغوض نمی تواند مقرب باشد. مثلاـ اگر کسی پسر مولی را به خیال اینکه دشمن مولی است بکشد، این عمل مبغوض مولی است هرچند فرد مزبور نباید عقاب شود ولی عمل فوق نمی تواند مقرب باشد.

در ما نحن فیه هم وضوی ضرری مبغوض مولی است و اسلام اجازه نمی دهد کسی بر بدنش ضرر وارد کند

لا ضرر عزیمت است یا رخصت ۹۳/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: لا ضرر عزیمت است یا رخصت

التنبیه الثانی عشر: آیا لا ضرر حکمی عزیمتی است یا رخصتی. (۱)

بحث در این است که آیا عمل به لاـ ضرر از باب عزیمت است یا رخصت، عزیمت به این معنا است که عمل به آن، واجب است ولی رخصت این است که اختیار در عمل به آن به دست مکلف است.

مثلا روزه ضرر داشته است و فرد روزه گرفته است. اگر عزیمت باشد، روزه ی مزبور باطل بوده است ولی اگر رخصت باشد یعنی شارع اجازه داده است که فرد روزه را نگیرد ولی اگر مکلف اختیار کند که روزه را بگیرد، روزه اش صحیح است.

یا اینکه انسانی است مریض و تصور می کند که روزه برای او ضرر ندارد ولی وقتی روزه را می گیرد متوجه می شود که روزه گرفتن، بیماری اش را وخیم تر کرده است، اگر عزیمت باشد، روزه اش باطل است و الا نیست.

ص: ۱۵۳

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۶.

زنی است فرزندش را شیر می دهد و تصور می کند که روزه اش به فرزند، ضرر نمی زند ولی بعد متوجه می شود که ضرر داشته است.

در این مسأله دو قول است: اکثریت قائل هستند که عزیمت است و برخی نیز قائل شده اند که رخصت می باشد.

عجب از سید طباطبایی در عروه است که بین لا ضرر و لا حرج قائل به تفصیل شده است و آن اینکه عمل به لا ضرر جنبه ی الزامی دارد ولی عمل به لا حرج چنین نیست. مثلا کسی است که برای وضو گرفتن باید یخ حوض را بشکند و یا با آب سرد

غسل کند.

این در حالی است که لسان این دو قاعده با هم یکسان است. حتی عزیمت در لا حرج آشکارتر از لا ضرر است زیرا در لا حرج عبارت دین آمده است: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) (۱) بنا بر این اگر لا اقل ایشان عکس آنچه فرموده است را می گفت بهتر بود یعنی می فرمود که لسان لا حرج عزیمت است و لسان لا ضرر رخصت.

به هر حال به نظر ما هر دو از باب عزیمت (۲) است:

دلیل اول: از خود لا ضرر عزیمت استفاده می شود به این بیان که شارع در لاضرر از عدم ضرر و ضرار خبر می دهد و این در حالی است که دنیا را ضرر پر کرده است. بنا بر این مراد او خبر از تکوین نیست بلکه خبر از تشریع است یعنی در تشریع حکمی ضرری وجود ندارد. پیغمبری که می فرماید: در صفحه ی تشریع من حکم ضرری نیست اگر مثلا وضوی ضرری را تجویز کند این کار نوعی تناقض در کلام او می باشد. بنا بر این هم وجوب وضوی ضرری و هم جواز وضوی ضرری هر دو موجب تناقض می شود.

ص: ۱۵۴

۱- حج/سوره۲۲، آیه۷۸.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۷.

دلیل دوم: روایاتی است که نقل کردیم و آن اینکه خداونـد به افراد دارای ضـرر هدیه داده است مثلا خداوند در مورد کسانی که روزه گرفتن برایشان ضـرر دارد می فرماید: (أَيَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (۱) این یک هدیه از طرف خداوند است و رد کردن آن نوعی اهانت به خداوند می باشد و چنین عملی نمی تواند مقرب باشد.

دلیـل سوم: مرسله ی صـدوق است ولی او چون هنگام نقل حـدیث از لفظ (روی) اسـتفاده نمی کنـد بلکه با صـراحت با لفظ (قال) به امام علیه السلام نسبت می دهد این علامت آن است که به نظر او این حدیث به امام علیه السلام منتسب بوده است.

به هر حال او می فرماید:

قَالَ ع كُلَّمَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَالْإِفْطَارُ لَهُ وَاجِبٌ (۲)

یعنی هر جا روزه ضرر داشته باشد افطار در آن واجب است این نشان می دهد که لا ضرر عزیمت است نه رخصت.

ثم ان المحقق النائینی (۳) قال بان الحکم فی لا ضـرر عزیمه: او همانـنـد مانند ما قائل است که لا ضـرر عزیمت است ولی او از طریق دیگری اقـدام کرده است و آن اینکه اگر وضوی ضـرری صـحیح باشـد لازمه اش این است که چیزی که در طول شـیء است در عرض قرار بگیرد. مثلاـ تیمّم در جـایی است که دسترسـی تکوینی یـا تشـریعی به آب نباشـد. کمـا اینکه خداونـد می فرماید: (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) (۴)

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۲۱۹، ابواب من یصح منه الصوم، باب۲۰، شماره۱۳۲۶۲، ح۲، ط آل البیت.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۸.

۴- مائده/سوره۵، آیه۶.

بنـا بر این چه واقعا آب نباشـد و یا شارع اسـتعمال آب را اجازه ندهـد هر دو موجب تیمّم کردن است. بنا بر این تیمّم در طول وضو می باشـد. حـال اگر کسـی که تیمّم می کنـد برای او جـایز باشـد که وضو هم بگیرد لازمه اش این است که تیمّم که در طول وضو است در عرض آن قرار گیرد.

نقول: بایـد از آیت الله نـائینی سؤال کرد که آیه ی فوق را چگونه معنا می کنـد آیا مراد عـدم وجـدان تکوینی و تشـریعی آب است در این صورت کلام ایشان صحیح است. ولی اگر مراد عدم وجدان تکوینی باشد باید تیمّم کرد یعنی اگر تشریعی باشد، ترک وضو و تیمّم کردن جایز است.

تم الکلام فی ادله القائل بالعزیمه

دلیل القائل بالرخصه (۱) :

دلیل اول: استدلال به ملاک

کسـی که بایـد تیمّم کنـد، هرچند وضو در آنجا امر ندارد ولی ملاک را دارا است. در مسأله ی ترتّب گفته شده است که گاه شیء امر ندارد ولی دارای ملاک است و می توان آن را به نیّت ملاکش آورد. در ما نحن فیه هم وضوی ضرری نور است.

یلاحظ علیه: این یک نوع علم غیب است و از کجا می توان متوجه شـد که وضو در این حالت مصلحت دارد و دارای ملاک است. ملاک از طریق امر مولی به عمل کشف می شود و اگر امری نباشد، نمی توان به وجود ملاک اطمینان داشت.

ص: ۱۵۶

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۳۹.

دلیـل دوم: امر به وضو مرکب از دو چیز است. یکی اینکه وضو جایز است و دیگر اینکه لازم می باشـد. لا ضـرر فقط دومی را از بین می برد ولی جواز به قوت خود باقی می ماند. (این قریب اعتقاد صاحب معالم است که امر را مرکب می دانست.)

یلاحظ علیه: وجوب، جزء مـدلول امر نیست زیرا اگر امر دلالت بر وجوب داشت این احتیاج به دال دارد و دال یا هیئت است و یـا مـاده. هیئت بر انشـاء وضع و ماده بر طبیعت دلالت دارد و هیـچ یک از آنها عبارت از وجوب نیست. این عقل است که می گوید: اگر مولی کسی را به سمت کاری بعث کند بنده باید آن را امتثال کند.

دلیل سوم: از طریق ترتّب اقدام می کنیم. در ترتّب امری داریم اهم مانند ازاله ی نجاست در مسجد و امری داریم مهم که اقامه ی نمـاز است. ازاله ی نجاست بر اقامه ی نماز مقـدم است. اگر کسـی ازاله را انجام نـداد و مشـغول نماز شـد در اینکه نمازش صحیـح است یا نه بحث است که علماء می گوینـد نماز او از باب ترتّب صـحیح است. یعنی شارع می فرمایـد: بایـد ازاله کنی ولی اگر عصـیان کردی می توانی نماز بخوانی. بنا بر این امر به ازاله به وسیله ی نماز مقید می شود یعنی نماز اگر امر دارد این امر در طول ازاله است نه در عرض آن.

در ما نحن فیه هم امر به اهم همان تیمّم است و امر به وضو مهم می باشـد. بنا بر این شارع می فرمایـد: باید تیمّم کنی ولی اگر عصیان کردی می توانی وضو بگیری.

ص: ۱۵۷

یلاحظ علیه: ترتّب در جایی است که مهم حرام نباشد (مانند نماز) ولی در ما نحن فیه وضو حرام است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بحث ضرر به نفس (۱) را مطرح می کنیم. مثلا کسی است که به سراغ دخانیات و مواد مخدر می رود که باید بحث کنیم که حکم آن چیست.

ضرر به نفس ۹۳/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ضرر به نفس (۲)

آخرین بحث در قاعده ی لا ضرر در مورد اضرار به نفس است. این مسأله بسیار محل حاجت است مثلا زنی است پاکدامن که برای حفظ عفت خود تصمیم به خودکشی می گیرد تا مورد تجاوز قرار نگیرد. یا افرادی هستند که بیماری های سختی دارند که تحملش مشکل است آیا می توانند خودکشی کنند؟

در یک نگاه این مسأله می تواند فروعاتی (۳) داشته باشد که اهمیت بحث را روشن می کند:

۱.انتحار و خودکشی در درجه ی اول نوعی ضرر بر نفس است.

۲.کسانی ممکن است در خود نقص عضو ایجاد کنند مثلا کسی کلیه ی خود را می فروشد.

۳.کسانی که بعضی از قوای انسانی را از بین می رونـد مثلا خود را از رجولیت و مردانگی می اندازنـدماننـد بستن لوله ها و مانند آن.

ص: ۱۵۸

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.
۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.
۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.

۴.استعمال داروهای مخدر که باعث اعتیاد می شود.

۵.تحمل ذلت نفس و ذلت شخصت برای به دست آوردن مال و مقام

سه صورت اول جای بحث ندارد و هرگز جایز نمی باشد.

خودکشی یقینا جایز نیست.

نقص عضو هم در غیر حالت ضرورت و جایی که غرضی عقلائی بر آن بار باشد جایز نیست. مثلا کسی است که پدرش احتیاج به کلیه دارد که در نتیجه یک کلیه را به او می دهد در غیر این موارد نقص عضو (مانند بریدن گوش) یقینا جایز نیست.

همچنین از بین بردن قوای انسانی جایز نمی باشد. علمایی که اقوالشان را دیدیم بجز یک نفر، اضرار بر نفس را حرام می دانند.

اقوال علماء (۱) :

شیخ انصاری در رساله ی لا ضرر می فرماید: فکل اضرار بالنفس او الغیر محرم غیر ماض علی من اضره (۲) .

همچنین در مکاسب می فرماید: إنّ العلماء لم یفرّقوا فی الاستدلال بین الاضرار بالنفس والاضرار بالغیر. (۳)

امام قدس سره در تحریر الوسیله می فرماید: «یحرم تناول کلّ ما یضرّ بالبدن، سواء کان موجباً للهلاک کشرب السموم القاتله وشرب الحامل ما یوجب سقوط الجنین أو سبباً لانحراف المزاج أو لتعطیل بعض الحواس الظاهره أو الباطنه، أو لفقد بعض القوی، کالرجل یشرب ما یقطع به قوّه الباه والتّناسل أو المرأه تشرب ما به تصیر عقیماً لا تلد (۴) .

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۳.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۲، ص۴۶۱.

۳- رسائل فقهیه، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۱، ص۱۱۵.

۴- تحریر الوسیله، السید روح الله الخمینی، ج۲، ص۱۶۳.

آیت الله خوئی در این مقام در رساله ی عربی خود به نام منهاج الصالحین می فرماید: تحرم السّموم القاتله وکلّ ما یضرّالإنسان ضرراً یعتدّ به ومنه الأفیون المعبّر عنه بالتّریاک سواء أکان من جهه زیاده المقدار المستعمل منه أم من جهه المواظبه علیه (۱) . (یعنی چه بدون اعتیاد باشد و چه با اعتیاد.)

ما اقوال علماء را در کتاب خود به نام الرسائل الاربع (۲) در مبحث قاعده ی لا ضرر از صدر اسلام تا زمان حال آورده ایم.

به هر حال آیت الله خوئی در عبارتی دیگر در تقریراتش در مصباح الاصول عبارتی مخالف آن دارد و قائل است که هر ضرر به نفسی که داعی عقلایی (۳) دارد جایز می باشد. بعد اضافه می کند که انسان گاه برای تجارت به چین مسافرت می کند (مخصوصا در زمان قبل که سفرشان هوایی نبود) مسلما اگر منفعی در کار نباشد این کار ضرر دارد و حرام می باشد ولی چون داعی عقلایی در کار است این نوع ضرر بلا اشکال می باشد.

یلاحظ علیه: این کلام دو پهلو می باشد. بحث ما در جایی است که داعی عقلائی وجود نداشته باشد و الا اصلا ضرر به آن اطلاق نمی شود.

به هر حال به نظر ما ضرر به نفس مانند ضرر به غیر است و حرام می باشد و آیه ی قران و روایات بر حرمت آن دلالت دارد.

ص: ۱۶۰

۱- منهاج الصالحین، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲، ص۳۴۷.
۲- الرسائل الأربع، الشیخ جعفر السبحانی، ج۲، ص۱۷۵.
۳- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲، ص۵۴۹.

خداوند در قرآن می فرماید: (وَ مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً أَوْ یَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ یَسْتَغْفِرِ اللَّهَ یَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحیما) (۱)

مراد از عمل سوء اضرار به غیر و مراد از ظلم به نفس اضرار به نفس است. هر دو کار بدی کرده اند که اگر استغفار کنند خداوند از آنها می گذرد.

سپس خداوند در آیه ی بعد می فرماید: (وَ مَنْ یَکْسِبْ إِثْماً فَإِنَّما یَکْسِبُهُ عَلی نَفْسِهِ وَ کانَ اللَّهُ عَلیماً حَکیماً) (۲)

کسب اثم بیان می کند که دو عمل قبل گناه بوده است. کسی که گناهی را کسب کند بر علیه خودش عمل کرده است.

آیه ی اول با غفور و رحیم خاتمه یافته است و آیه ی دوم با علیم و حکیم و یقینا علتی برای آن وجود دارد. اسمعی می گوید من در بیابان بودم و این آیه را قرائت می کردم: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نَکالاً مِنَ اللَّهِ) (۳)

بعد به اشتباه انتهای آن را چنین قرائت کردم: و الله غفور رحیم. پیرزنی بیابان نشین در آنجا بود و گفت: این آیه از قرآن نیست زیرا اگر غفور و رحیم بود دستور به قطع دست دزد نمی داد. بعد اسمعی می گوید: قرآن را باز کردم دیدم نوشته شده است: (وَ اللَّهُ عَزیزٌ حَکیمٌ) زیرا خداوند در آیه ی فوق با قدرت سخن می گوید.

به هر حال در آیه ی اول محل بحث سخن از غفور و رحیم بودن خداوند زیرا فرد مزبور به خود و دیگری ضرر رسانده است و بعد استغفار کرده است بنا بر این جای غفران و رحمت است ولی در آیه ی بعد که سخن از کسب اثم و گناه کردن است چون این امر یک مسأله ای سری است و دیگران از آن باخبر نیستند خداوند به علیم و حکیم بودن خود توجه می دهد یعنی خداوند از آن کار سری باخبر است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱۰.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۱۱.

۳- مائده/سوره۵، آیه۳۸.

به هر حال وقتی در آیه ی اول سخن از استغفار است و بعد سخن از غفران به میان می آید علامت آن است که ظلم بر نفس مانند ظلم بر دیگری حرام می باشد. مخصوصا که در آیه ی بعد اضافه می فرماید: که هر دو داخل در اثم است.

اما دلیل بر اینکه اثم، حرام است این است که گفته شده است که هارون الرشید به امام رضا علیه السلام عرض کرد که مسکر چرا باید حرام باشد و حال آنکه خداوند در قرآن می فرماید: (وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما) (۱) بنا بر این خمر اگر چه کار بدی است ولی حرام نیست.

امام علیه السلام آیه ی دیگری را خواند: (قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ) (۲)

نتیجه اینکه هر ظلم به نفسی داخل در اثم است و اثم نیز بر اساس آیه ی فوق حرام می باشد.

بعضی گفته اند که مراد از ظلم به نفس، روزه نگرفتن و نماز نخواندن و یا همان گناه کردن است و ارتباطی به نقص عضو و اضرار به نفس ندارد.

ما در جواب می گوییم که این یک نوع تفسیر به رأی است. ظلم در زبان عرب به معنای نقص است کما اینکه شاعر می گوید:

بابه اقتدی عدی فی الکرم و من یشابه ابه فما ظلم

(ای فما نقص) بنا بر این ظلم به نفس یعنی کاستی های نفس را مرتکب شدن که گاه مربوط به آخرت است مانند ترک نماز و روزه و گاه مربوط به دنیا است مانند ناقص کردن بدن.

ص: ۱۶۲

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۱۹.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۳۳.

دلالت روایات (۱) :

اولین دلیل ما روایات قاعـده ی لا ضـرر می باشد. اسـتدلال به این روایات بر حرمت نقص عضو، قطع قوای بدنی، زیر بار ذلت رفتن به این گونه است که کسـی اگر به خودش ضـرری غیر عقلایی و جبران ناپـذیر بزند این عمل یا حرام است یا واجب و یا مسـتحب، مکروه است و یا مباح. اگر حکم مزبور واجب، مسـتحب، مکروه و یا مباح باشد این حکم ضـرری است و در اسـلام ضرری وجود ندارد. بنا بر این تنها موردی که باقی می ماند همان حرمت است.

بعضـی اشکالی وارد کرده اند و آن اینکه لا ضرر، ضرر به نفس را شامل نمی شود زیرا لا ضرر می گوید که از ناحیه ی شارع ضرری وضع نشده است مثلا اگر شارع اجازه دهد که سمره بدون اجازه وارد منزل انصاری شود این یک نوع ضرر خواهد بود و حال آنکه در ضرر به نفس، شارع مبدأ ضرر نیست بلکه مکلف است که به خودش ضرر می زند.

جواب این است که اگر شـارع ضـرر به نفس را اجـازه دهـد این یک نوع حکم ضـرری است که بایـد در شـرع وجود نداشـته باشـد. ما اعتقاد داریم که هیـچ واقعه ای نیست مگر اینکه شارع در مورد آن حکم دارد زیرا رسول خـدا (ص) در حجه الوداع فرمود که هیـچ چیز نبوده که شـما به بهشت نزدیک و از جهنم دور کند مگر اینکه من شـما را به آن امر کرده ام و هیچ چیزی نبوده که شـما را از بهشت دور و یا به جهنم نزدیک کنـد مگر اینکه شـما را از آن نهی کرده ام. بنا بر این حکم ضـرر به نفس یقینا در اسلام وجود دارد. اگر حکم آن حرمت نباشد علامت آن است که در اسلام حکمی ضرری است و حال آنکه روایات لا ضرر آن را نفی می کند.

ص: ۱۶۳

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۵.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

اضرار به نفس ۹۳/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضرار به نفس (۱)

سخن در مسأله ای که مورد ابتلا می باشد و آن اینکه آیا اضرار به نفس جایز است یا نه.

گفتیم سه (۲) مورد جای بحث ندارد که عبارتند از اضرار به نفس به شکل خودکشی، نقص عضو و نابود کردن قوایی که در بدن وجود دارد مانند از بین بردن قوه ی بویایی یا ذائقه و یا رجولیت. البته اگر ضرری باشد که قابل تدارک باشد آن هم جایز است مثلا مردم برای تجارت (۳) به سختی و ضرر مبتلا می شوند.

اما در مورد کسانی که مثلا به سراغ موارد مخدر می روند و خود را در معرض انواع بیماری ها قرار می دهند، یا کسی که به خود ضرر مالی می زند و اموال خود را تا جایی که به اسراف نرسد در مواردی بیهوده خرج می کند. یا کسی که خود را ذلیل می کند تا پولی به دست آورد:

گفتیم این نوع ضررها جایز نیست و آیه ی قرآن و دلیل لا ضرر جلوی آن را می گیرد.

آیت الله خوئی قائل بود که اضرار به نفس تا جایی که به نقص عضو منجر نشود جایز است (۴) (۵) . ایشان به استدلال مشهور ایراد گرفته می فرماید: لا ضرر در جایی است که ضرر از ناحیه ی شارع باشد ولی در ما نحن فیه، فرد، خودش به خودش ضرر می زند لا ضرر آن را شامل نمی شود.

ص: ۱۶۴

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.

۳- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲، ص۵۴۹.

۴- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۴ .

۵- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲، ص۵۴۸.

جواب اول این است که شارع مقدس هرچند آن را واجب نکرده است و همچنین آن را حرام نکرده است (و الا جای بحث نداشت) در نتیجه عمل مزبور یا مباح است و یا مستحب و یا مکروه است هر یک از اینها که باشد علامت آن است که حکمی ضرری در شرع وجود دارد. حتی اگر شارع آن را مباح بداند همان اباحه، حکمی ضرری خواهد بود. بنا بر این ما احتیاج نداریم که به دنبال آن باشیم که شارع عملی ضرری را واجب کند بلکه همین مقدار که چراغ سبز نشان دهد کافی است که

حکمی مزبور از ناحیه ی او امضاء شده باشد و لا ضرر آن را نفی می کند.

جواب دوم این است که در مسأله ی سمره هم ضرر مربوط به پیغمبر و شارع نبود بلکه سمره بود که ضرر می زد. بنا بر این اگر قرار بود که همه چیز را پای شارع حساب کنیم در جریان سمره نیز پای غیر شارع در میان بود. هر آنچه را که در آنجا بگویید ما در ما نحن فیه جاری می کنیم.

دلالت روایات (۱) :

قال الصدوق: قَالَ ع كُلَّمَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَالْإِفْطَارُ لَهُ وَاجِبٌ (۲)

یعنی هر چیزی که صوم به وسیله ی آن ضرر می زند افطار کردن بر فرد واجب است که معنای آن این است که اگر کسی روزه بگیرد این عمل حرام است زیرا ضرر دارد.

ص: ۱۶۵

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۲۱۹، ابواب من یصح منه الصوم، باب۲۰، شماره۱۳۲۶۲، ح۲، ط آل البیت.

گاه اشکال شده است که در روایت دیگری که مشابه روایت فوق است از کلمه ی واجب در آن استفاده نشده است بلکه در آن عبارت (یسعه) استعمال شده است:

عَلِیُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِی کِتَابِهِ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ حَدٍّ مَا یَجِبُ عَلَی الْمَرِیضِ تَرْکُ الصَّوْمِ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ یَسَعُهُ تَرْکُ الصَّوْمِ (۱)

یعنی اختیار روزه گرفتن و نگرفتن در دست فرد است.

یلاحظ علیه: مورد فوق از باب امر عقیب حذر است که دلالت بر وجوب ندارد. در روایت فوق سائل تصور می کرد که افطار حرام است و امام علیه السلام می فرماید: چنین نیست. اما روایت در مقام بیان این نیست که آیا افطار واجب است یا نه. این را باید از دلیل دیگر استفاده کنیم که همان روایت اول است.

اذا عرفت هذا فاعلم: ممکن است خود ضرر زدن حرام باشد و روزه یکی از مصادیق این کلی باشد. یا اینکه بگوییم: صوم حرام است و ضرر زدن ملاک آن است و وقتی چیزی حرام شد یقینا ملاک آن هم حرام می شود.

اشکال دیگر (۲) بر استدلال به روایت اولی این است که اگر امام علیه السلام می فرماید: افطار واجب است این به سبب یک نوع خصوصیتی است و آن اینکه خداوند برای مسلمانان هدیه فرستاده است و آن اینکه مسافر باید نماز را شکسته بخواهد و در نتیجه دو رکعت را از باب هدیه حذف کرده است. همچنین روزه را نباید در سفر گرفت و این هم هدیه ای دیگر است بنا بر این اگر کسی روزه بگیرد این یک نوع رد هدیه است در نتیجه حرام می باشد. بنا بر این در صوم خصوصیتی است که به سبب آن نمی توان حکم آن را به جای دیگر سریان داد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۲۲۲، ابواب من یصح منه الصوم، باب۲۰، شماره۱۳۲۶۹، ح۲، ط آل البیت.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۸.

یلاحظ علیه: چه مانعی وجود دارد که دو ملاک در کار باشد اولا: هم ضرر به نفس حرام باشد و ثانیا اگر کسی روزه بگیرد این یک نوع رد هدیه ی خداوند باشد. این دو ملاک مانعه الجمع نیستند.

روایت چهارم (۱) : مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی وَ مُوسَی بْنِ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ جَمِیعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنِ الرِّضَا ع فِی الرَّجُلِ تُصِیبُهُ الْجَنَابَهُ وَ بِهِ قُرُوحٌ أَوْ جُرُوحٌ (قرحه در داخل بدن شکل می گیرد مانند دمل و جروح از خارج است.) أَوْ یَکُونُ یَخَافُ عَلَی نَفْسِهِ الْبَرْدَ فَقَالَ لَا یَغْتَسِلُ یَتَیَمَّمُ (۲)

همه می گویند که اگر کسی جنب شود و آب برای او ضرر داشته باشد، نباید غسل کند بلکه باید تیمّم کند.

مراد از خوف بر نفس همان خوف از ضرر است که امام علیه السلام می فرماید: فرد مزبور نباید غسل کند بلکه باید به سراغ تیمّم رود. (مخفی نماند که این جمله ی اخباری است که در مقام انشاء می باشد و حتی از انشاء مؤکد تر است زیرا از وقوع عمل در خارج خبر می دهد کأنه مسلّم گرفته است که عمل فوق در خارج انجام خواهد شد. مانند کسی که می خواهد فرزندش را تربیت کند که نماز بخواند در نتیجه به جای اینکه بگوید باید نماز بخوانی می گوید: فرزند نماز می خواند.)

ص: ۱۶۷

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۹.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۳۴۷، ابواب التیمم، باب۵، شماره ۳۸۳۰، ح۷، ط آل البیت.

وقتی تیمّم واجب باشد، غسل حرام می شود. ممکن است خود ضرر زدن حرام باشد و غسل کردن یکی از مصادیق این کلی باشد یا اینکه بگوییم: غسل کردن حرام است و ضرر زدن ملاک آن است و وقتی چیزی حرام شد یقینا ملاک آن هم حرام می شود.

روایت پنجم (۱) : روایت تحف العقول است که در اول مکاسب آمده است. امام صادق علیه السلام می فرماید: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِی کِتَابِ تُحَفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ وَ أَمَّا مَا یَحِلُّ لِلْإِنْسَانِ أَکْلُهُ مِمَّا أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ فَثَلَاثَهُ صُنُوفٍ مِنَ الْأَغْذِیَه ...وَ کُلُّ شَیْ ءٍ یَکُونُ فِیهِ الْمَضَرَّهُ عَلَی الْإِنْسَانِ فِی بَدَنِهِ فَحَرَامٌ أَکْلُهُ إِلَّا فِی حَالِ الضَّرُورَه (۲)

طرز استدلال به این روایت مانند همان است که در سابق بیان کردیم.

روایت ششم (۳) : در فقه الرضاء آمده است: اعْلَمْ یَرْحَمُکَ اللَّهُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یُبِحْ أَکْلًا وَ لَا شُرْباً إِلَّا لِمَا فِیهِ الْمَنْفَعَهُ وَ الصَّلَاحُ وَ لَمْ یُحَرِّمْ إِلَّا مَا فِیهِ الضَّرَرُ وَ التَّلَفُ وَ الْفَسَادُ فَکُلُّ نَافِعٍ مُقَوٍّ لِلْجِسْمِ فِیهِ قُوَّهٌ لِلْبَدَنِ فَحَلَالٌ وَ کُلُّ مُضِرٍّ یَذْهَبُ بِالْقُوَّهِ أَوْ قَاتِلٍ فَحَرَام (۴)

ص: ۱۶۸

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۵۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۸۴، ابواب الاطعمه و الاشربه، باب۴۲، شماره۳۱۲۵۸، ح۱، ط آل البیت.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۵۳.

۴- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۶، ص۱۶۵، حدیث۵.

فقه الرضاء کتاب علی بن بابویه است ولی فتاوای او مطابق متن روایات است.

در باب اطعمه و اشربه در وسائل الشیعه روایات بسیاری هست که می گوید بعضی از اطعمه و اشربه که حرام است به سبب این است که در آن ضرر وجود دارد.

روایت هفتم: عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ قَالَ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ التَّدَلُّکِ بِالدَّقِیقِ بَعْدَ النُّورَهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ قُلْتُ یَزْعُمُونَ أَنَّهُ إِسْرَافٌ فَقَالَ لَیْسَ فِیمَا أَصْلَحَ الْبَدَنَ إِسْرَافٌ وَ إِنِّی رُبَّمَا أَمَرْتُ بِالنَّقِیِّ فَیُلَتُّ لِی بِالزَّیْتِ فَأَتَدَلَّکُ بِهِ إِنَّمَا الْإِسْرَافُ فِیمَا أَتْلَفَ الْمَالَ وَ أَضَرَّ بِالْبَدَنِ (۱)

در سابق نوره ها مانند امروزه نبود و بعد از استعمال آن، پوست دچار خارش می شد در نتیجه با آرد آن را تدلیک کرده یعنی مشت و مال می دادند. سائل از تدلیل با آرد سؤال می کند و امام علیه السلام می فرماید: این کار چون دارای فایده است اشکال ندارد. سائل اضافه می کند که اهل سنت می گویند که این کار اسراف است و امام علیه السلام در جواب می فرماید: این کار اسراف نیست و اسراف در جایی است که موجب اتلاف مال و ضرر به بدن شود.

روایت دیگری که از مفضل بن عمر است باقی مانده که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را بیان می کنیم.

ص: ۱۶۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ص۷۸، ابواب آداب الحمام، باب۳۸، شماره۱۵۴۱، ح۴، ط آل البیت.

علاوه بر این، عقل نیز حکم به قبح اضرار به بدن می کند. البته عقل حکم به حرمت نمی کند بلکه می گوید که این کار قبیح است.

اضرار به نفس، تعریف استحصاب ۹۳/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضرار به نفس (۱) ، تعریف استصحاب (۲)

روایت دیگری که در مورد اضرار به نفس وجود دارد روایت مفضل (۳) بن عمر است.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِی جَعَلَنِیَ اللَّهُ فِدَاکَ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَیْتَهَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یُحَرِّمْ ذَلِکَ عَلَی عِبَادِهِ وَ أَحَلَّ لَهُمْ مَا سِوَاهُ مِنْ رَغْبَهٍ مِنْهُ فِیمَا (حَرَّمَ عَلَیْهِمْ) وَ لَا زُهْدٍ فِیمَا (أَحَلَّ لَهُمْ) وَ لَکِنَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ (فَعَلِمَ) مَا تَقُومُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ وَ مَا یُصْلِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَ أَبَاحَهُ تَفَضُّلًا مِنْهُ عَلَیْهِمْ بِهِ لِمَصْلَحَتِهِمْ وَ عَلِمَ مَا یَضُرُّهُمْ فَنَهَاهُمْ عَنْهُ وَ حَرَّمَهُ عَلَیْهِمْ... (۴)

ص: ۱۷۰

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۷.

۳- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۴۹.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۴، ص۹۹، ابواب الاطعمه و الاشربه، باب۱، شماره۳۰۰۸۳، ح۱، ط آل البیت.

این روایت دو سند دارد که یکی از آنها صحیح است. همچنین مفضل بن عمر به نظر ما ثقه می باشد.

این روایت بیشتر ناظر به میته است و امام علیه السلام در ذیل روایت می فرماید: وَ عَلِمَ مَا یَضُرُّهُمْ فَنَهَاهُمْ عَنْهُ وَ حَرَّمَهُ عَلَیْهِمْ ممکن است بگوییم آنچه موجب ضرر است حرام است و میته یکی از مصادیق آن است و یا ممکن است بگوییم که میته، دم، لحم الخنزیر و مانند آن حرام است و ملاک حرمت، اضرار به نفس است. بنا بر این عنوان ضرر هم می تواند موضوع حکم باشد و هم می تواند ملاک حکم باشد.

سپس امام علیه السلام در ادامه ی روایت می فرماید:

ثُمَّ أَبَاحَهُ لِلْمُضْطَرِّ وَ أَحَلَّهُ لَهُ فِی الْوَقْتِ الَّذِی لَا یَقُومُ بَدَنُهُ إِلَّا بِهِ فَأَمَرَهُ أَنْ یَنَالَ مِنْهُ بِقَدْرِ الْبُلْغَهِ لَا غَیْرِ ذَلِکَ ثُمَّ قَالَ أَمَّا الْمَیْتَهُ فَإِنَّهُ لَا یُدْمِنُهَا (کسی آن را پی در پی مصرف نمی کند) أَحَدٌ إِلَّا ضَعُفَ بَدَنُهُ وَ نَحَلَ جِسْمُهُ وَ وَهَنَتْ قُوَّتُهُ وَ انْقَطَعَ نَسْلُهُ ...

آیت الله خوئی در بعضـی از تقریراتش ضـرر بر نفس را حرام می دانـد ولی بعـدا عدول کرده است و دو چیز را حرام می داند که عبارتند از انتحار (۱) و نقص عضو و در غیر این دو می گوید اگر داعی عقلایی باشد حرام نیست.

بعد به حدیث فوق چهار اشکال گرفته است و قائل است که یا از معصوم صادر نشده است و یا به درستی نقل نشده است.

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲، ص۵۴۸.

اشکال اول (۱) : اگر این حدیث صحیح باشد لازمه اش این است که کم مصرف کردن آن بلا اشکال باشد زیرا امام علیه السلام به پیوسته و زیاد خوردن میته اشاره کرده می فرماید: أَمَّا الْمَيْتَهُ فَإِنَّهُ لَا يُدْمِنُهَا أَحَدٌ إِلَّا... این در حالی است که ضرورت فقه بر خلاف آن است و حتی مقداری اندک از میته نیز حرام است.

یلاحظ علیه: میته می تواند دو ملاک برای حرمت داشته باشد یکی ادمان و زیاد خوردن آن است ولی این منافات ندارد که قلیل آن هم حرام باشد زیرا اگر کسی قلیل میته را مصرف کند به تدریج جرأت کرده به زیاد مصرف کردن آن روی خواهد آورد. کما اینکه در روایات است: مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ (۲) یعنی چیزی که زیاد نوشیدنش موجب مستی شود کمش هم حرام است. این به سبب آن است که اگر فرد مقدار کم را بنوشد به نوشیدن مقدار زیاد جرأت می کند.

ما در محضر آیت الله بروجردی بود و پیشکار ایشان، مرحوم حاج احمد عرض کرد که پسر عموی آقا سید ابو الحسن اصفهانی رئیس بیمارستان روانی تهران با پزشکی از سوئد آمده است و در مورد مسائل الکی سؤالاتی دارد. ایشان اجازه داد و پزشک سوئدی و دارد شد و گفت که ما کنگره ای در مورد مواد الکی در آنکارا داریم و می خواهیم نظر اسلام را در مورد مواد الکی از شما جویا شویم و اینکه چرا الکل در اسلام حرام است. ایشان جواب داد که امتیاز بشر بر عقل و خرد می باشد و الکل دشمن عقل می باشد.

ص: ۱۷۲

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۵۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۳۳۶، ابواب الاطعمه و الاشربه، باب۱۷، شماره۳۲۰۶۲، ح۱، ط آل البیت.

او سپس سؤال کرد که در صورتی دشمن خرد می باشد که فرد زیاده روی کند چرا در اسلام مقدار کم نیز حرام است. ایشان در جواب فرمود: کسی که مقدار کم را مصرف کند به تدریج به مقدار زیاد نیز روی می آورد.

فرد مزبور اضافه کرد: این بیانات را بنویسید تا برای مسئولین بخوانم. آیه الله بروجردی نگاهی به علامه طباطبایی انداخت و فرمود:آقای سید محمد حسین طباطبایی تبریزی از علماء اسلامند و تفسیری دارند. ایشان در این موضوع می نویسند، من می بینم و به شما می دهم. علامه نیز رساله ی کوتاهی نوشت و آیه الله بروجردی دید و تائید کرد و ترجمه شد و در آنکارا قرائت شد.

اشکال دوم از آیت الله خوئی (۱) : آنی که ضرر دارد استعمال کثیر میته است و استعمال اقل ضرر ندارد. فرق این اشکال با اشکال قبلی در این است که اشکال قبلی در مورد ادمان و غیر ادمان است ولی این اشکال روی کثرت و قلیل است بنا بر این ممکن است یک نفر در یک بار مقدار کثیر بخورد که به او مدمن نمی گویند. مدمن کثیر است که به دفعات میته را می خورد.

جواب آن همان است که در اشکال سابق بیان کردیم.

اشکال سوم (۲) از آیت الله خوئی: میته هایی وجود دارد که اصلا ضرر ندارند مثلا حیوانی که سرش را ببرند ولی رو به قبله نباشد و یا رو به قبله نباشد این ذبیحه با حیوانی که رو به قبله است فرقی ندارد.

۱- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۵۱.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۵۲.

یلاحظ علیه: در سابق گفتیم که میته دو معنا دارد. یک معنا، معنایی است که در قرآن و اصطلح اهل بیت وارد شده است که مراد از آن حیوانی است که حتف انفه مرده باشد یعنی بمیرد (زیرا اعراب جاهلی قائل بودند که روح از بینی بیرون می آید.) بنا بر این اگر حیوانی هنگام ذبح رو به قبله نباشد و یا با نام خداوند ذبح نشود، اکلش حرام است ولی میته نیست بنا بر این نجس نیست ولی نمی توان آن را مصرف کرد. بنا بر این اگر طعامی با ذبیحه ی غیر اسلامی درست شده باشد می توان گوشت را کنار گذاشت و ما بقی غذا را خورد زیرا گوشت مزبور نجس نیست.

در قرآن آمده است: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِه) (۱) در این آیه (ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِه) یعنی حیواناتی که به نام غیر خدا مانند بت ها ذبح شده اند. خداوند اینها را قسیم میته قرار داده است که علامت آن است که اینها میته نیستند.

اشکال چهارم (۲) از آیت الله خوئی: بسیار چیزها هست که ضرر دارد ولی اکلش حلال است مانند سیب ترش و یا پنیر.

یلاحظ علیه: ممکن است ضرر در موارد فوق جبران شده باشد. شارع مقدس چیزی که ضرر دارد را بدون جبران اجازه نمی دهد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

۲- نیل الوطر من قاعده لا ضرر، تقریر بحث الشیخ جعفر السبحانی، سعید السبحانی، ج۱، ص۱۵۲.

بنـا بر این روایت مفضـل بن عمر برای مـا قبول است و البته مراد از ضـرر در آن، ضـرری است که معتـد به است نه ضـررهایی جزئی که در این صورت روایات از آنها منصرف است.

تم الکلام فی اصاله الاشتغال

الفصل الرابع فی الاستصـحاب (۱) : گفتیم اصول عملیه از نظر عـدد چهارتـا می باشـد و از نظر مجری هم چهـار تـا هست ولی عـدد آن اسـتقرائی است یعنی علماء در سرتاسـر فقه بیش از این چهارتا پیـدا نکرده انـد ولی مجرای آنها عقلی می باشد. (البته مراد اصولی است که در تمامی ابواب فقه جاری است و الا اصولیماننـد اصاله الصـحه و الطهاره و مانند آن در ابواب خاصـی از فقه جاری می شود نه در همه ی ابواب.)

اینکه مجرای اصول عقلی است به نفی و اثبات است و در نتیجه عقلی می باشد. البته در توضیح آن عبارت های مختلفی وجود دارد. شیخ انصاری در تبیین آن دو عبارت در اول قطع و یک عبارت دیگر در اول برائت دارد.

شیـخ در اول مبحث قطع می فرمایـد: یـا حـالت سـابقه دارد یا نـدارد اگر دارد مجرای استصـحاب است و اگر نـدارد یا احتیاط ممکن نیست که اینجـا مجرای تخییر است و یـا احتیـاط ممکن است و در این صورت اگر شک در تکلیف است مجرای برائت است و اگر شک در مکلف به است مجرای اشتغال است.

ص: ۱۷۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۷.

قبل از شروع به بحث باید یک سری امور تمهیدیه را بحث کنیم:

الامر الاول: تعریف الاستصحاب

استصحاب تعاریف مختلفی دارد:

التعریف الاول (۱) : شیخ بهاء الدین عاملی در کتاب خود به نام زبده الاصول که در آن اصول را مختصر کرده است در تعریف آن می فرماید: اثبات الحکم فی الزمان الثانی تعویلا علی ثبوته فی الزمان الاول. یعنی من قبل از آفتاب وضو داشتم و الآن در وسط روز شک می کنم که وضو دارم یا در این حال در زمان دوم که وسط روز است حکم را ثابت می دانم چون در زمان اول که قبل از آفتاب است وضو داشتم.

به این تعریف اشکال کرده اند که ارکان استصحاب، یقین و شک است که در تعریف فوق منعکس نشده است.

نقول: این اشکال وارد نیست زیرا مراد از زمان اول همان یقین است و مراد از زمان دوم همان شک است زیرا اگر کسی در زمان دوم شک نداشت لازم نبود که به حالت سابقه که زمان اول است مراجعه کند.

التعریف الثانی (۲) : مرحوم ابو القاسم میرزای قمی می فرماید: کون حکم او وصف یقینی الحصول فی الزمان السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

معنای کل حکم او وصف در این است که استصحاب گاه حکمی است و گاه وصفی و در موضوعات مثلا حکمی در سابق حرام بود و الآن هم حرام است و گاه زید در سابق زنده بود و الآن هم زنده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۸.

شیخ در اول باب استصحاب در رسائل به این تعریف اشکال کرده می فرماید: این تعریف، تعریف محل و بستر استصحاب است نه تعریف خود استصحاب.

التعریف الثالث: شیخ انصاری (۱) در تعریف آن می فرماید: ابقاء ما کان.

یلاحظ علیه: ارکان استصحاب که همان یقین و شک است در این تعریف وجود ندارد و حتی به آن اشاره هم نشده است.

التعریف الرابع (۲) (۳) : محقق نائینی در تعریف استصحاب می فرماید: عدم انتقاض الیقین السابق بالشک اللاحق.

یلاحظ علیه: این تعریف، نتیجه ی استصحاب است نه تعریف خود استصحاب یعنی اگر کسی استصحاب کند او یقین سابق را به شک لاحق نشکسته است.

التعریف الخامس: محقق خراسانی می فرماید (۴) : الحکم ببقاء حکم او موضوع شک فی بقائه

این تعریف خوب است زیرا ایشان وقتی عبارت (الحکم) را اضافه می کند علامت آن است که خود استصحاب را تعریف می کند زیرا استصحاب همان حکم و داوری است.

حال باید دید که حجیّت استصحاب به چه دلیل است آیا به سبب این است که عقلاء به استصحاب عمل می کنند (مانند خبر واحد که از باب بناء عقلاء حجّت است و شارع نیز آن را امضاء کرده است و یا رد نکرده است.) یا از باب ظن است چون استصحاب مفید ظن می باشد یا از باب لا تنقض الیقین بالشک می باشد.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۹.
۳- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی، ج۴، ص۳۰۷.
۴- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۳۸۴.

اگر مبنای ما مشخص شود که کدام یک از موارد فوق را در حجیّت استصحاب قبول داریم، می توان مشخص کرد که کدام تعریف صحیح است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به این امر خواهیم پرداخت.

تعریف استصحاب و اینکه آیا مسأله ای اصولی است یا قاعده ای فقیه ۹۳/۰۸/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف استصحاب (۱) و اینکه آیا مسأله ای اصولی است یا قاعده ای فقیه (۲)

گفتیم استصحاب به صورت های مختلفی تعریف شده است. برای اینکه متوجه شویم کدام تعریف بهتر است باید به این مسأله دقت کنیم که استصحاب از چه طریقی حجّت است.

در حجیّت استصحاب دو قول است: قدماء قبل از پدر شیخ بهاء الدین عاملی معتقد بودند که استصحاب جزء امارات (۳) است و از باب ظن حجّت است و می گفتند که یقین سابق سبب می شود که انسان نسبت به آینده ظن به بقاء پیدا کند.

بعد از پدر شیخ بهاء الدین مبنی عوض شد و گفتند که استصحاب جزء اصول است و از باب ظن حجّت نیست بلکه در موضوع آن شک اخذ شده است. (حال یا اصل محرز است و یا اصل تعبدی زیرا اصول گاه محرز است که در حقیقت یک نوع احراز واقع در آن وجود دارد و گاه تعبدی محض است مانند کل شیء طاهر.)

ص: ۱۷۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۱۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۹.

اگر مبنای اول را انتخاب کردیم، بهترین تعریف، تعریف میرزای قمی است زیرا او در تعریف استصحاب گفت: کون حکم او وصف یقینی الحصول فی الزمان السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق. این تعریف بهتر است زیرا منشأ ظن را معین می کند و می گوید علت ظن به بقاء این است که چیزی در گذشته بود و این موجب می شود که در آینده ظن به بقاء وجود داشته باشد.

با این حال این اشکال را دارد که اسم این را نمی توان استصحاب گذاشت زیرا فقط در مقام بیان منشأ ظن است و دیگر نمی گوید که آن یقین سابق را باید به زمان لاحق بکشانیم.

اما اگر مبنای دوم را انتخاب کنیم و بگوییم که استصحاب اصل عملی (۱) است و در موضوع آن شک اخذ شده است، در این

صورت، بهترین تعریف، تعریف محقق خراسانی است که گفت: الحکم ببقاء حکم او موضوع شک فی بقائه.

اما تعریف ما: عدم نقض الیقین السابق بالشک اللاحق

فرق این تعریف بـا تعریف میرزای نائینی در این است که ایشان در تعریف استصـحاب می فرمایـد: عـدم انتقاض الیقین السابق بالشـک اللاـحق ولی مـا به جـای عـدم انتقـاض عـدم نقض می گوییم. عـدم انتقاض موجب می شود که تعریف فوق نتیجه ی استصـحاب باشـد نه خود استصـحاب ولی اگر به عـدم نقض تعبیر کنیم، این اشـکال وجود ندارد و تعریف مزبور تعریف خود استصحاب می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۱۰.

تعریف ما (۱) مانند تعریف صاحب کفایه با این فرق که تعریف محقق خراسانی ایجابی و تعریف ما سلبی است.

الامر الثانی: هل الاستصحاب مسأله اصولیه او قاعده فقهیه (۲)

گروهی قائل هستند که استصحاب مسأله ای اصولی است و بعضی می گویند که قاعده ی فقهیه است.

شیخ انصاری در رسائل (۳) قائل است که اگر استصحاب در احکام جاری شود، مسأله ای اصولی است ولی اگر موضوعات جاری شود قاعده ی فقهیه می باشد.

در احکام مانند اینکه آبی است متغیر و لون یا طعم یا بویش تغییر کرده است و بعد این تغیّر از بین رفته است که حالت نجاست را استصحاب می کنیم.

در موضوعات مانند اینکه سابقا زید زنده بود و الآن شک داریم که همان را استصحاب می کنیم.

سپس شیخ انصاری در بیان دلیل آن می فرماید: مسأله ی اصولیه چیزی است که به دست مجتهد (۴) است ولی قاعده ی فقهیه چیزی است که مقلد هم می تواند از آن استفاده کند بر این اساس:

استصحاب در احکام کلیه کار مجتهد است و او هست که در شبهات کلیه ابتدا باید فحص کند که آیا معارض دارد یا نه و یا دلیل اجتهادی دارد یا نه و بعد استصحاب را جاری کند. بنا بر این این نوع استصحاب مسأله ای اصولیه می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۱۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۱۰.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۱۷.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۱۸.

ولی در شبهات موضوعیه فحص از دلیل اجتهادیه لازم نیست مثلا- زید قبلا- زنده بود و الآن هم می توان زنده بودن او را استصحاب کرد. بنا بر این مقلد هم می تواند این کار را انجام دهد از این رو این استصحاب، قاعده ای فقهیه می باشد.

میرزای قمی کلام شیخ را تائید کرده می فرماید: نتیجه ی مسأله ی اصولیه چیزی است که به مجتهد اختصاص دارد ولی نتیجه ی قاعده ی فقهیه به مجتهد اختصاص ندارد بلکه هم مجتهد را شامل می شود و هم مقلد را.

نقول: اما اینکه می گویند مسأله ی اصولیه ابزاری است که صرفا دست مجتهد است ولی قاعده ی فقهیه علاوه بر مجتهد توسط مقلد هم می تواند مورد استفاده قرار بگیرد صحیح نیست. زیرا بعضی از قواعد فقهیه فقط توسط مجتهد می تواند استفاده قرار گیرد مانند: کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده. این قاعده در باب ضمان، غرامات و بیع و اجاره و مانند آن استفاده می شود و مقلد علمیت لازم و توان استفاده از آن را ندارد یا مانند: الصلح جائز بین المسلمین الا ما حرم حلالا او احل حراما که فقط مجتهد می تواند از آن بهره گیرد یا: المومنون عند شروطهم الا ما حرم حلالا او احل حراما.

بنا بر این باید ابتدا فرق مسأله ی اصولیه با قاعده ی فقهیه را بیان کنیم بعد ببینیم که استصحاب جزء کدام دسته است:

فرق بین این دو در دو چیز است:

الفرق الاول بالمحمولات (۱) : محمول در مسائل اصولیه حکم شرعی نیست ولی در قواعد فقهیه هست یعنی یا حکم تکلیفی است یا حکم وضعی.

مثلاـ در مورد مسائل اصولیه می گوییم: الخبر الواحد حجه. (حجیّت بودن حکم شرعی نیست.) یا الامر ظاهر فی الوجوب و مانند آن. که ظهور در وجوب حکم شرعی نیست.

اما در مورد قواعد فقهیه می بینیم که تمام محمولاتش حکم شرعی است مانند کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. طاهر بودن حکمی است شرعی. یا: ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده (قاعده ی من اتلف مال الغیر فهو له ضامن در تحت آن قرار دارد.)

الفرق الثانی (۲) : مسأله ی اصولیه نسبت به مورد جنبه ی استنباطی دارد (یعنی از مسأله ی اصولیه یک مسأله ی دیگر و یک مجهولی را کشف می کنیم) ولی قاعده ی فقهیه، جنبه ی تطبیقی دارد یعنی در آن از علم اجمالی به علم تفصیلی می رسیم.

مثلا در مسأله ی اصولیه که می گوید: الخبر الواحد حجه استنباط می کنیم که خبر زراره که می گوید: صلاه الجمعه واجبه، باید حجّت باشد. زیرا خبر زراره خبر واحد است و به هر خبر واحدی باید عمل کرد پس وجوب نماز جمعه را باید عمل کرد.

اما قواعده ی فقهیه جنبه ی تطبیقی دارد و در آن علم جدیدی وجود ندارد. مانند اینکه می گویند که زوایای مثلث مانند دو زاویه ی قائمه است که این را می توان بر هر مثلثی تطبیق داد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۱۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۱۲.

با این بیان می بینیم که بنا وجه اول، فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نیست زیرا که محمول در هر دو لا ـ تنقض الیقین بالشک که حکمی شرعی نیست از این رو اگر کسی به استصحاب عمل نکند عقاب نمی شود بلکه به سبب عدم عمل به واقع عقاب می شود. بنا بر این لا تنقض حاوی حکم شرعی نیست که مولوی باشد بلکه ارشادی است و برای حفظ واقع جعل شده است.

اما بنا بر وجه دوم: می بینیم که در شبهات حکمیه و موضوعیه در استصحاب، استنباط می کنیم. در اولی حکم آب و در دومی حیات زید را استنباط می کنیم.

نتیجه اینکه نباید بین استصحاب در احکام شرعیه و موضوعات فرق گذاشت.

بله یک فرق دیگر هست و آن اینکه مسأله ی اصولیه در احکام شرعیه (۱) جنبه ی کلی دارد یعنی هر آبی که متغیر باشد اگر تغیرش بنفسه زائل شود قابل استصحاب است. اما در قواعد فقهیه جنبه ی جزئیه دارد مثلا فقط سخن از استصحاب حیات زید و مانند آن است. بر این اساس استصحاب در موضوعات که جزئی است باید جزء قواعد فقهیه باشد.

بنا بر این ممکن است با این وجه کلام شیخ انصاری را قبول کرده بگوییم استصحاب در احکام شرعیه مسأله ی اصولی است زیرا نتیجه در آن کلی است ولی در موضوعات قاعده ی فقهیه است زیرا نتیجه در آن جزئی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، شیخ جعفر سبحانی، ج۴، ص۱۳.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَلَّا يَعْرِفَ قَدْرَه

انسان باید قدر و ظرفیت خود را بشناسد. علماء باید بدانند که برای مقام بزرگی به قم آمده اند و صرفا برای یادگیری چند اصطلاح و اخذ مدرک به اینجا نیامده اند. اگر هدف این بود، راه دبستان و دبیرستان به روی انسان باز بود. قصد شما این بود که مجتهد شوید و ریسمان تقلید را از خود باز کنید. وقتی هدف چنین است باید به همان اندازه باری آن تلاش کرد.

باید تصمیم بر این باشد که مقامات علمی شیعه و کیان شیعه حفظ گردد.

ارکان استصحاب ۹۳/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ارکان استصحاب (۱) (۲) (۳)

بحث در اموری است که به عنوان مقدمه قبل از مبحث استصحاب بیان می کنیم.

الامر الثالث: معرفی ارکان استصحاب

ارکان استصحاب و آنچه مقوّم استصحاب است سه چیز است:

الاول: فعلیه الیقین و الشک.

در استصحاب یقین و شک هر دو باید فعلی بوده و در حال حاضر موجود باشند. به عبارت دیگر، یقین و شک باید با هم جمع شده باشند.

مثلا من یقین داشتم و دارم که زید در روز جمعه عادل بوده است و در نتیجه صیغه ی طلاق را در نزد او اجرا کردیم. در روز شنبه شک دارم که عدالت او باقی است یا نه مثلا فعلی از او سر زده که موجب شک من شده است. در زمان حال هم یقین دارم که او در سابق عادل بوده است و هم شک دارم که الآن عادل است یا نه. بنا بر این یقین به عدالت او در زمان گذشته و شک هر دو در زمان حال در من وجود دارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۴.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۸۵.

الثانی: سبق متعلق الیقین علی متعلق الشک.

یعنی ابتدا باید متعلق یقین وجود داشته باشد و بعد متعلق شک. در مثال فوق متعلق یقین، عدالت زید در روز جمعه است متعلق شک، عدالت زید در روز شنبه است.

باید دقت داشت که مراد سبق یقین بر شک نیست بلکه سخن از سبق متعلق یقین بر متعلق شک است. اما در مورد یقین و شک این تقدم و تأخر شک نیست ممکن است حتی یقین و شک در یک آن باشند و یا یقین متأخر باشد مثلا ممکن است در شنبه شک کنم که زید عادل است یا نه و روز بعد یقین پیدا کنم که او در جمعه عادل بوده است. یا حتی هر دو می تواند در یک زمان رخ دهد یعنی در شنبه ممکن هم یقین پیدا کنم که او در روز جمعه عادل بوده ولی در روز شنبه در عدالت او شک باشد.

الثالث: وحده متعلق الیقین و الشک ذاتا و اختلافا زمانا

یعنی متعلق یقین و شک باید ذاتا یکی باشد ولی از نظر زمانی با هم مختلف باشند.

در مثال فوق، یقین و شک به عدالت خورده است ولی از نظر زمانی، یقین مربوط به روز جمعه و شک مربوط به روز شنبه است.

با سه شرط فوق در صدد این هستیم که سه (۱) قاعده ی دیگر را از محدوده ی استصحاب بیرون کنیم که عبارتند از:

۱.قاعده الیقین او الشک الساری

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵ .

۲.قاعده المتقضی و المانع

۳.الاستصحاب القهقری

اما الاولی قاعده الیقین او الشک الساری: مثلا جمعه یقین به عدالت زید داشتم و صیغه ی طلاق را نزد او اجرا کردم. در شنبه در عدالت زید در روز جمعه شک می کنم که شاید در همان زمان او عادل نبوده است و طلاق ما باطل بوده باشد. بنا بر این قاعده ی استصحاب شک در بقاء است ولی قاعده ی یقین از باب شک در حدوث می باشد.

همچنین در مورد قاعده ی یقین، یقین و شک با هم فعلیت (۱) ندارند زیرا یقین سابق از بین رفته است و تنها چیزی که باقی مانده است همان شک است.

شرط سوم استصحاب این بود که متعلق یقین و شک باید ذاتا یکی باشند و از نظر زمانی با هم اختلاف داشته باشند. این در حالی است که قاعده ی یقین هر دو ذاتا و زمانا یکی است یعنی هم جمعه برای من متعلق یقین است و هم همان جمعه متعلق شک می باشد.

تنها شرطی از استصحاب که در قاعده ی یقین است همان شرط دوم است.

نام دیگر قاعده ی یقین، شک ساری است یعنی شکی که به یقین سرایت کرده است و آن یقین را از بین برده است.

حال باید دید روایات لا تنقض الیقین بالشک آیا ناظر به استصحاب است یا نه قاعده ی یقین. این را ان شاء الله بعدا متذکر می شویم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵ .

اما الثانیه: قاعده المقتضی و المانع

این قاعده در میان اصولیین نبوده و مرحوم آیت الله شیخ محمد هادی تهرانی (۱) از شاگردان مرحوم شیخ مرتضی انصاری آن را اختراع کرده است.

این قاعده می گوید (۲) که اگر من مقتضی را احراز کنم مثلاً آب را برای وضو روی بدن ریختم و بعد شک دارم که آیا مانعی در بدن من هست یا نه. مثلا هوا تاریک است و نمی توانم بررسی کنم. در اینجا روایات استصحاب جاری می شود و می گوید که شما در مقتضی که ریختن آب است یقین دارید و شک شما در مانع است و نباید با این شک، آن یقین را کنار زد و در نتیجه وضوی شما صحیح می باشد. مقتضی وجدانا احراز شده است و عدم المانع را با استصحاب کنار می زنیم.

یا مثلا کسی تیری را می افکند به این نیّت که زید را بکشد و نمی داند به هدف اصابت کرده است در اینجا، تیر مقتضی است و اگر شک داریم که به زید خورده است یا نه این را با اصل منتفی می کنیم در نتیجه حکم به قتل می شود.

در میان سه شرط فوق استصحاب شرط سوم با این قاعده مخالف است زیرا گفتیم که متعلق یقین و شک باید ذاتا یکی باشد ولی در این قاعده المقتضی و المانع چنین نیست زیرا یقین به مقتضی خورده است ولی شک به مانع تعلق گرفته است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶ .

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷ .

آیت الله تهرانی می گوید که روایت زراره به قاعده ی مقتضی و مانع تعلق گرفته است زیرا زراره یقین داشت که وضو دارد ولی شک داشت که آیا خوابیده است یا نه. بنا بر این یقین او به مقتضی که وضو است تعلق گرفته و شک او خواب که مانع است تعلق گرفته است.

ان شاء الله در آینده خواهیم گفت که این قاعده ارتباطی به روایات ما ندارد.

اما الثالثه: الاستصحاب القهقری (۱) (۲) (که به اشتباه گاه آن را قهقرایی می گویند.)

یعنی بر خلاف استصحاب که گذشته را به زمان حال می کشانند، استصحاب قهقری زمان حال را به گذشته می کشاند.

مثلا در قرن چهاردهم دابه به معنای فرس بوده است و نمی دانیم در قرون گذشته و یا در زمان رسول خدا (ص) به چه معنایی بوده است. استصحاب قهقری می گویند در آن زمان نیز همین بوده است.

در کفایه آن را به استصحاب عدم النقل معرفی می کند و می فرماید: مثلا امر در زمان ما دلالت بر وجوب دارد و نمی دانیم در زمان رسول خدا (ص) نیز آیا حقیقت در وجوب بوده است یا نه. که زمان حال را به آن زمان استصحاب می کنیم.

در این استصحاب، شرط دوم استصحاب که بیان کردیم جاری نیست زیرا گفتیم که متعلق یقین باید بر زمان متعلق شک متقدم باشد ولی در استصحاب قهقری متعلق یقین بر متعلق شک تأخر دارد. زیرا یقین در زمان حال است و مشکوک در زمان قبل می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷ .

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۴.

تقسیمات استصحاب و دلیل استصحاب ۹۳/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات استصحاب (۱) (۲) و دلیل استصحاب

سخن درباره ی مقدماتی است که قبل از ورود به مبحث استصحاب لازم است.

الامر الرابع: فی تقسیم الاستصحاب.

استصحاب را از سه نظر می توان تقسیم کرد:

التقسیم الاول (۳) : التقسیم باعتبار المستصحب

·مستصحب گاه حکم است و گاه موضوع:

مستصحب گاهی متضمن حکم شرعی است. مثلا نماز جمعه در زمان حضور، وجوب تعیینی دارد و ما همان را در زمان غیبت استصحاب می کنیم.

مستصحب گاه موضوعی از موضوعات خارجیه است مثلا زنی شک می کند که شوهرش مرده است یا نه که در این صورت حیات زوج را استصحاب می کند که در نتیجه نمی تواند ازدواج کند و یا لازم نیست عده نگه دارد.

·اگر مستصحب حکم باشد خود به دو قسم تقسیم می شود یعنی گاه حکمی است کلی و گاه حکمی است جزئی:

حکم کلی مانند همان مثال قبلی در مورد نماز جمعه.

حکم جزئی مانند اینکه من به زید بدهکار بودم و نمی دانم بدهی خود را داده ام یا نه که استصحاب وجوب دفع دین را جاری می کنم.

·مستصحب گاه متضمن حکمی تکلیفی است و گاه وضعی

حکم تکلیفی مانند (وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه) و گاه متضمن حکمی وضعی است مثلا آبی بود که رنگ، بو و طعمش به نجاست تغییر کرد و بعد این تغیّر خود به خود از بین رفت، شک داریم که آیا آب، پاک شده است یا نه که نجاست را استصحاب می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۶.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸.

·مستصحب گاه امری است وجودی و گاه عدمی

وجودی ماننـد مثـال هـای فوق و گـاه امری است عـدمی مثلاـ شک دارم آیا دعاء عنـد رؤیه الهلال واجب است یا نه که عـدم وجوب را استصـحاب می کنم. یـا مثلاـ قبل از آمـدن رسول خـدا (ص) سوره بر من واجب نبود و نمی دانم بعـد از تشـریع اقم الصلاه آیا سوره واجب شده است یا نه که عدم وجوب را استصحاب می کنیم.

التقسیم الثانی: التقسیم باعتبار دلیل المستصحب (۱) (۲)

دلیـل مستصـحب یـا کتـاب الله است یـا سـنت و یـا عقل و یا اجماع. بنا بر این یکی از این ادله بر یقینی بودن متیقن در گذشـته دلالت داشت. حال شک داریم آیا حکم کتاب و سنت و عقل و اجماع باقی است یا نه.

التقسیم الثالث: التقسیم باعتبار منشأ الشک (۳) (۴)

سخن در این است که اگر چیزی در گذشت متیقن بود و الآن مشکوک شده است به چه دلیل مشکوک شده است.

گاه منشأ شک به سبب شک در اقتضاء است مثلا انسانی است که صد و بیست سال عمر کرده است و نمی دانیم همچنان زنده است یا نه یعنی وجود آن انسان قابلیت زندگی بیش از آن مقدار را داشته است یا نه.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۹.
۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۳۷.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۹.
۴- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۴۳.

سیـد مرتضـی در معالم مثال می زند به اینکه خانه ای را در کنار دریا ساخته بودیم و موجی از دریا به آن برخورد کرده اسـت که نمی دانیم آیا آن خانه همچنان باقی است یا نه زیرا شک داریم که خانه ی مزبور قابلیت تحمل آن موج را دارد یا نه.

یا اینکه چراغی در سابق روشن بود و نمی دانیم همچنان روشن است یا نه زیرا نمی دانیم نفت آن تمام شده است یا نه.

گـاه شـک در رافع است یعنی می دانیم که مقتضـی وجود داشـته است مثلا چراغ مزبور به انـدازه ی کافی نفت دارد ولی نمی دانیم که آیا بادی آمده است آن را خاموش کرده است یا نه. یا وضو داریم و توان نگه داشـتن آن را هـم داریم ولی نمی دانیم آیا حدثی از انسان سر زده است یا نه.

شک در رافع خود به اقسام پنج گانه (1) تقسیم می شود.

۱.گاهی شک در وجود رافع است.

مثلاـ شـک داریم که آیـا بـاد آمـده است و چراغ را خاموش کرده است یا نه. اگر باد نیامـده باشـد چراغ حتما روشن است. یا مانند اینکه وضو دارم و نمی دانم از من حدثی سر زده است که موجب بطلان وضو شده باشد یا نه.

۲.گاهی شک در رافعیت شیء موجود است. مثلا چیزی هست ولی نمی دانیم رافع هست یا نه. این خود بر چهار قسم است.

·شک در رافعیت موجود به سبب این است که امتثالی را انجام داده ام ولی نمی دانم آیا موجب رافعیت هست یا نه. مثلا جمعه هست و نماز ظهر را خوانده ام ولی نمی دانم آیا نماز ظهر رافع وجوب جمعه هست یا اینکه باید نماز جمعه را بخوانم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۹.

·شک در رافعیت موجود به سبب جهل به حکم است. مثلا کسی دیده که از او مذی خارج شده است ولی نمی داند آیا این کار موجب ناقضیت وضو هست یا نه.

·شک در رافعیت موجود به سبب جهل به وصف است هرچند حکم را می دانم. مثلا فرد می داند که از او رطوبتی بیرون آمده است ولی نمی داند آیا بول است یا مذی هرچند حکم هر دو را می داند.

·جهل به سبب ندانستن مفهوم است مثلا فردی با آجر تیمّم کرده است و نمی داند که آیا تیمّم او صحیح است یا نه زیرا نمی داند آیا صعید به آجر اطلاق می شود یا نه.

امور تمهیدیه تمام شده است و اکنون به اصل بحث می پردازیم.

اذا علمت ذلک فاعلم انه استدل للاستصحاب بوجوه مختلفه:

الوجه الاول: بناء العقلاء (۱) (۲)

بناء عقلاء بر این است که اگر چیزی در سابق وجود داشته باشد همان را به زمان حال می کشانند. مثلا سابقا اگر منزل برادرم در جایی بود می گویم الآن هم در همان جا هست تا خلاف آن ثابت شود.

به بیان دیگر، عقلاء ظن را در این مورد حجّت می دانند و آن را از تحت قاعده ای که می گوید: اصل در ظنون عدم حجیّت است خارج می دانند.

از آن طرف شارع نیز عقلاء را در این بناء رد نکرده است. بنا بر این هم باید بناء عقلاء باشد و هم باید ردعی از طرف شارع وجود نداشته باشد و الا بناء عقلاء به تنهایی کافی نیست مثلا رباخواری در میان عقلاء وجود دارد ولی شارع آن را رد کرده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۸۷.

یلاحظ علیه: معلوم نیست که عقلاء همه جا به استصحاب عمل کرده باشند. بله عقلاء در امور جزئیه به استصحاب عمل می کنند مثلا اگر کسی به دوستش نامه می نویسد به همان آدرس قبلی آن می فرستد. اما در امور مهم چنین نمی کنند مثلا اگر بخواهند مبلغ هنگفتی را برای کسی بفرستند تا مطمئن نشوند که فرد در همان مکان قبلی اش است اقدام به این کار نمی کنند.

مرحوم محقق خراسانی در کفایه بر این استدلال اشکال کرده می فرماید: خداوند در قرآن می فرماید: (وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) (۱) بنا بر این هرچند عقلاء به استصحاب عمل می کنند ولی شارع آن را رد کرده است و آیه ی فوق و آیات ناهیه از ظن در واقع نوعی مردود شمردن بناء عقلاء در عمل به استصحاب است.

ثم ان المحقق النائینی اورد (۲) علی المحقق الخراسانی اشکالا: محقق نائینی بر استاد خود اشکال کرده است و می فرماید: شما در حجیّت خبر واحد گفته اید که آیات نهی از ظن نمی تواند جلوی بناء عقلاء را بر عمل به خبر واحد بگیرد و حتی گفته اید که اگر بخواهد جلوی آن را بگیرد این کار مستلزم دور می باشد. چرا در اینجا عکس آن سخن را قبول کرده اید؟ بین باب خبر واحد و باب استصحاب چه فرقی از این جهت است؟

ص: ۱۹۳

۱- نجم/سوره۵۳، آیه۲۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲.

ما خدمت آیت الله گلپایگانی کفایه می خواندیم و ایشان وقتی به مبحث فوق رسید اشکال محقق نائینی را مطرح کرده و رد کرده است و حاصل آن این است (۱) که از نظر عقلاء، خبر ثقه نوعی علم به حساب می آید. این بر خلاف استصحاب است که از نظر عقلاء علم محسوب نمی شود و فقط ظن می باشد.

نقول: به نظر ما، آیات ناهیه نه خبر واحد را شامل می شود و نه استصحاب را. آیات ناهیه از ظن چیزهایی را شامل می شود که دارای توهم بوده و بی اساس و بی پایه باشد مثلا اعتقاد به اینکه ملائکه دختر هستند که خداوند این توهم را نوعی ظن می داند. به همین دلیل در قرآن می خوانیم: (إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُونَ) (۲) و خرص و تخمین زدن به همین معنا است یعنی چیزی که هیچ اساس و پایه ای ندارد و بر اساس خیال است. چنین چیزی ظن است و حجّت می باشد.

ولی خبر واحد و استصحاب هرگز چنین نمی باشد.

دلیل حجیّت استصحاب ۹۳/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل حجیّت استصحاب

سخن در ادله ی حجیّت استصحاب است. بر حجیّت آن با ادله ی مختلفی استدلال شده است. در جلسه ی قبل دلیل اول را خواندیم که عبارت بود از بناء عقلاء و آن اینکه آنها بناء بر این دارند که اگر چیزی ثابت شده باشد تا دلیل محکمی بر علیه آن اقامه نشده باشد به همان اخذ می کنند.

ص: ۱۹۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲.

۲- یونس/سوره ۱۰، آیه۶۶.

اشکال شده است که این بناء در عقلاء ظنی است و آیات ناهی از ظن آن را دفع می کند. اشکال مرحوم محقق نائینی و جوابی که آیت الله گلپایگانی به ایشان دادند را کردیم و سراخر گفتیم که آیات ناهیه ارتباطی به بناء عقلاء ندارد بلکه مربوط به خیالات و توهماتی است که اعراب در مورد اصنام، فرشتگان و مانند آن داشتند.

تنها اشکالی که در بناء عقلاء است این است که عقلاء در امور عادی و متعارف روزه مره بر آن بناء عمل می کنند نه در امور خطیره.

الدلیل الثانی: الاستقراء

واژه ی استقراء مشتق از کلمه ی قریه به معنای ده می باشد. یعنی ما در فقه تتبع کردیم و دیدیم که هر جا چیزی سابقه داشته

است همان را اخذ کرده و در نتیجه به استصحاب عمل کرده اند. و فقط سه مورد چنین نبوده است که بعدا بیان می کنیم.

مثلاـ اگر زنی عادتش هفت روز باشد ولی از هفت تجاوز کرده است و هنوز به ده نرسیده است. علماء می گویند که زن در این سه روز محکوم به حیض است زیرا حیض را استصحاب می کنیم.

یا مثلا در مورد روزه، در یوم الشک که نمی دانیم آخر شعبان است یا اول رمضان، شعبان را استصحاب می کنند. همچنین در آخر رمضان که نمی دانیم آخر رمضان است یا اول شوال، رمضان را استصحاب می کنند.

همچنین گفته اند که اصل همیشه بر ظاهر مقدم است مگر در سه جا که در این سه مورد ظاهر را بر استصحاب مقدم کرده اند:

ص: ۱۹۵

۱.کسی بعد از بول استبراء نکرده است و بعد وضو گرفت و سپس بللی از او خارج شده است که نمی داند مذی است یا بول. شارع در اینجا ظاهر را اخذ کرده است و گفته است وضو باطل می باشد و باید بگوید که بلل مزبور بول است زیرا استبراء نکرده است و ظاهر این است که در مجری قطراتی بوده است که الآن خارج شده است. این ظاهر بر استصحاب وضو مقدم است.

۲.در سابق در حمام ها مردم با آب قلیل شستشو می کردند. (مخصوصا در غیر ایران که معمولا خزینه هم وجود نداشت که آب آن کر باشد.) علماء در ماء الحمام که بر زمین جاری می شود این بحث را مطرح کرده اند که پاک است یا نجس. استصحاب می گوید که پاک است زیرا سابقا پاک بوده است ولی ظاهر می گوید این آب نجس است زیرا مردم با بدن ناپاک و آلوده وارد حمام می شده است. این ظاهر بر استحباب مقدم شمرده شده است.

۳.کسی رکوع کرده است و نمی داند حمد را خوانده است یا نه. استصحاب می گوید که حمد را نخوانده است ولی شارع بر اساس قاعده ی تجاوز ظاهر را مقدم کرده است زیرا کسی که وارد نماز شده است ظاهر این است که حواسش جمع است و حمد را می خواند و سپس به رکوع می رود.

جواب از استدلال به استقراء این است که با دو مثال نمی توان ادعای استقراء کرد. برای این ادعا باید تمامی ابواب فقه و مسائل آن بررسی شود.

الدلیل السابق: الظن بالبقاء

(این غیر از دلیل اول است) مثلا منزل رفیق من در جای خاصی بود و الآن ظن دارم که خانه اش در همان جا باشد.

جواب آن این است که اصل در ظنون عدم حجیّت می باشد. مضافا بر اینکه گاه حتی ظن هم وجود ندارد. بنا بر این، این دلیل هم از نظر صغری و هم از نظر کبری محل اشکال است.

علت اینکه اصل در ظنون عدم حجیّت است این است که اگر کسی به ظن عمل کند، بدون اینکه بداند این ظن مطابق واقع است یا نه و بعد این را به خداوند نسبت دهد، این کار نوعی تشریع و بدعت است کما اینکه خداوند می فرماید: (قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (۱)

الدلیل الرابع: الاجماع

مرحوم علامه این دلیل را در کتاب خود نقل کرده است و ادعای اجماع کرده است که علماء قائل هستند که اگر چیزی ثابت شود، مادامی که رافعی نیاید اصل را بر بقاء سابق می دانند.

جواب این است که چنین اجماعی مدرکی می باشد. این علماء یا بر بناء عقلاء یا استقراء و یا حجیّت ظن و مانند آن تکیه کرده اند. از این رو وقتی ما مدرک کلام ایشان را صحیح نمی دانیم، اجماع مزبور به کار نمی آید. اجماع در جایی حجّت است که مدرک آن مشخص نباشد.

الدلیل الخامس: الروایات

شیخ انصاری ادعا می کند که اولین کسی که با روایات استدلال کرده است پدر شیخ بهاء الدین عاملی است (متوفای ۹۸۴ در زمان صفویه) او در کتاب خود به نام العقد الطهماسبی با روایات بر حجیّت استصحاب استدلال کرده است.

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه ۵۹.

با این حال ما در کتاب سرائر ابن ادریس دیدیم که او هم به روایات بر استصحاب استدلال کرده است. البته استدلال او کمرنگ بوده است.

در میان این روایات: دو یا سه روایت از زراره نقل شده است.

الروایه الاولی:

عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادٍ (حماد بن عیسی متوفای ۱۹۶ که در جحفه که می خواست برای عمره غسل کند، غرق شد.) عَنْ حَرِیزٍ (حریز بن عبد الله سجستانی. سجستان که همان سیستان است.) عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ یَنَامُ وَ هُوَ عَلَی وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَهُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَیْهِ الْوُضُوءَ (آیا یک یا دو چرت موجب باطل شدن وضو می شود.) فَقَالَ یَا زُرَارَهُ قَدْ تَنَامُ الْعَیْنُ وَ لَا یَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ (گاه چشم می خوابد ولی گوش و قلب نمی خوابد.) فَإِذَا نَامَتِ الْعَیْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّکَ إِلَی جَنْبِهِ شَیْ ءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ (اگر در کنار چنین فردی حرکتی انجام شود ولی او متوجه نشود حکمش چیست؟) قَالَ لَا حَتَّی یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّی یَجِی ءَ مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ بَیِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ (۱)

شیخ طوسی این روایت را از کتاب حسین بن سعید اهوازی نقل می کند. حسین بن سعید سی کتاب نوشته است. حسین بن سعید اهوازی از اصحاب امام دهم علیه السلام است که در سال ۲۵۰ بوده است ولی شیخ طوسی در سال ۴۰۰ به بعد بوده است. بنا بر این شیخ نمی تواند مستقیما از حسین بن سعید نقل کرده باشد. بنا بر این به مشیخه مراجعه می کنیم و آن اینکه شیخ اگر از کتاب کسی چیزی نقل کرده باشد سند خود به آن کتاب را در آخر تهذیب که مشیخه است ذکر کرده است. وقتی به آنجا مراجعه می کنیم چنین آمده است که شیخ می فرماید: حدثنا مفید، حدثنا احمد بن محمد بن الحسن بن ولید، حدثنا ابی محمد بن الحسن بن ولید حدثنا الحسن بن الحسین بن ابان عن الحسین بن سعید الاهوازی. این سند قابل قبول است.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۸.

علت اینکه شیخ سند خود به حسین بن سعید را به مشیخه واگذار کرده است به سبب اقتصار در کتاب بوده است.

سؤال زراره در شق دوم از شبهه ی مصداقیه است یعنی می پرسد اگر در کنار فردی که چرت می زند حرکت و صدایی ایجاد شود ولی فرد متوجه نشود آیا این علامت خوابیدن و در نتیجه نقض وضوی اوست؟ زراره معنای نوم را می دانست ولی نمی دانست که آیا مورد فوق هم جزء نوم هست یا نه بنا بر این شبهه ی مورد نظر مصداقیه است. امام علیه السلام نیز می فرماید: در چنین حالتی وضوی او باطل نمی شود زیرا در سابق یقینا وضو داشت و با صرف شک نباید آن یقین را نقض کند.

اما در مورد سؤال اول زراره که می پرسد آیا یک یا چند چرت موجب نقض وضو می شود. فرق آن با سؤال دوم در این است که در مورد دوم، کار با نائم نداریم بلکه با خارج از آن که صدایی ایجاد می شود سر و کار داریم ولی در سؤال اول با خود نائم کار داریم زیرا او چرت می زند.

در اینجا سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول این است زراره می خواهد معنای لغوی نوم را یاد بگیرد. بنا بر این شبهه ی مزبور مفهومیه می باشد. امام علیه السلام نیز در جواب برای او شفاف می کند که آیا به خفقه یا خفقان نوم می گویند یا نه.

این احتمال مسلما اراده نشده است زیرا زراره خود عرب و مسلط به لغت عرب بوده است و معنا ندارد که از امام علیه السلام معنای و مفهوم نوم را پرسیده باشد.

احتمال دوم این است که شبهه ی مزبور حکمیه باشد یعنی زراره معنای نوم را می داند ولی نوم درجاتی دارد یکی خفقه است و یکی این است که چشم و گوش نمی شنود ولی قلب آگاه است و گاه قلب هم متوجه نمی شود. بنا بر این زراره می خواهد بداند که نوم به کدام درجه صدق می کند.

احتمال سوم این است که زراره در صدد فراگیری نواقض وضو است یعنی آیا خفقه و خفقتان جزء نواقض وضو هست یا نه.

این احتمال نیز جایی ندارد زیرا در میان فقهاء اسلام کسی قائل نشده است که خفقه و خفقتان جزء نواقض باشد.

همان گونه که گفتیم احتمال اول و سوم صحیح نیست و فقط باید در احتمال دوم بحث کرد و آن اینکه سؤال زراره از شبهه ی حکمیه است و آن اینکه زراره می پرسد کدام درجه از نوم موجب بطلان است که امام علیه السلام جواب می دهد درجه سوم که علاوه بر گوش و چشم، قلب هم به خواب برود.

بر اساس این روایت، استصحاب در شبهات حکمیه نیز جاری می شود.

حال باید دید که کیفیت استصحاب چگونه است زیرا اشکال شده است که این روایت مربوط به باب وضو است و نمی شود از آن در کلیه ی ابواب فقهیه استدلال کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را تکمیل می کنیم.

دلالت روایات بر حجیّت استصحاب ۹۳/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایات بر حجیّت استصحاب (۱) (۲) (۳)

بحث در صحیحه ی زراره است:

عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ یَنَامُ وَ هُوَ عَلَی وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَهُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَیْهِ الْوُضُوءَ (آیا یک یا دو چرت موجب باطل شدن وضو می شود.) فَقَالَ یَا زُرَارَهُ قَدْ تَنَامُ الْعَیْنُ وَ لَا یَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ (گاه چشم می خوابد ولی گوش و قلب نمی خوابد.) فَإِذَا نَامَتِ الْعَیْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّکَ إِلَی جَنْبِهِ شَیْ ءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ (اگر در کنار چنین فردی حرکتی انجام شود ولی او متوجه نشود حکمش چیست؟) قَالَ لَا حَتَّی یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّی یَجِی ءَ مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ بَیِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ (۴)

دیروز سند روایت را بررسی کردیم و گفتیم که صحیح است. البته در سند روایت حماد بن عیسی است که متوفای ۲۰۹ یا ۲۱۲ است (و ما به اشتباه در جلسه ی قبل ۱۹۶ گفتیم.)

سپس در مورد سؤال اول زراره و سؤال دوم آن بحث کردیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۵.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۲۶.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۸۸.

۴- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۸.

در سؤال اول احتمالات مختلفی بود مانند اینکه آیا سؤال زراره آیا شبهه ی مفهومیه بوده است یا حکمیه و گفتیم به نظر می آید که سؤال او از باب شبهه ی حکمیه است یعنی نوم دارای مراتبی است و زراره می خواهد بداند در حکم خداوند کدام مرحله موضوع برای نوم و نقض وضو می باشد.

اما سؤال دوم زراره واضح است که در مورد شبهه ی مصداقیه است و آن اینکه اگر دربی را در کنار او صدا دادیم و فرد متوجه نشد آیا این مصداق نوم هست یا نه.

المطلب الثالث (۱) : ما هو الجزاء

امام علیه السلام در روایت زراره می فرماید: فَإِنْ حُرِّکَ إِلَی جَنْبِهِ شَیْ ءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّی یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّی یَجِی ءَ مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ بَیِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ سخن در این است که عبارت (وَ إِلَّا) به چه معنا است. واقعیت این است که این کلمه استثناء نیست بلکه همان (و ان لا) می باشد یعنی ان شرطیه و لا نافیه. مانند آیه ی قرآن که می فرماید: (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ) (۲)

بنا بر این (الا) در روایت فوق یعنی و ان لم یجیء من ذلک امر بین.. بنا بر این احتیاج به شرط و جزاء دارد. شرط در متن روایت آمده است و سخن در این است که جزاء در آن کدام می باشد. ههنا احتمالات ثلاث:

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸.

۲- توبه/سوره۹، آیه۴۰.

احتمال اول: جزاء مقدر است یعنی: و ان لم یجیء من ذلک امر بین فلا یجب علیه الوضوء. کما اینکه در قرآن آمده است که وقتی سرقت ظاهری برادران یوسف برای آنها مشخص شد گفتند: (قالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْل) (۱) یعنی ان یسرق فلا عجب فقد سرق اخ له من قبل. بنا بر این امام علیه السلام در روایت زراره می فرماید: و ان لم یجیء من ذلک امر بین فلا یجب علیه الوضوء فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ. این صغری و کبری، علت جزای مقدر می باشد.

احتمال دوم: جزاء عبارت است از (فأنه) یعنی و ان لم یجیء من ذلک امر بین فلا یجب علیه الوضوء فانه علی یقین من وضوئه...

این احتمال بعید است زیرا جمله ی خبریه نمی تواند جزاء واقع شود مگر اینکه بگوییم، جمله ی خبریه به معنای جمله ی انشائیه است.

احتمال سوم: عبارت (و لا تنقض) جزاء است.

این احتمال بسیار بعید است زیرا در اول جمله ی جزاء، واو اضافه نمی شود.

المطلب الرابع (۲) : دلاله الصحیحه علی الاستصحاب فی عامه الابواب

صحیحه ی فوق در مورد وضو است. آیا می توان از آن در تمامی ابواب فقهی استفاده کرد؟

جواب بستگی به این دارد که لفظ (الیقین) که امام علیه السلام می فرماید: وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ اشاره به جنس باشد یعنی الف و لام در آن، جنس باشد و عهد ذکری به یقین سابق که امام فرموده است: فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ نباشد (عهد ذکری مانند (إِنَّا أَرْسَلْنا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شاهِداً عَلَيْكُمْ كَما أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولا

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۷۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹.

فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُول) (۱) که الف و لام در (الرَّسُول) به سبب ذکر (رَسُولاً) در قبل است.) و الا معنای وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ این می شود که یقین به وضوء را نباید با شک نقض کرد ولی اگر جنس باشد حاوی حکمی عام می باشد.

همچنین می توان الف و لام در (الیقین) را عهد ذکری گرفت ولی مشکل را این گونه حل کرد که در عبارت فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ عبارت (من وضوئه) متمم (یقین) نیست بلکه عبارت این گونه است: فانه من طرف وضوئه علی یقین. بنا بر این یقین، مقید به خصوص وضو نمی شود بلکه مطلق می شود.

دلیل ما بر این تصرف که (من وضوئه) را مقدم بر یقین می کنیم نه مؤخر از آن دو چیز است:

اول اینکه تعلیل فوق، و اینکه یقین را نباید با شک شکست یک قاعده ی ارتکازی است که در ذهن متشرعه و عرف می باشد یعنی امام علیه السلام می فرماید: یقین مانند سنگ است و با شک که همچون پنبه می باشد شکسته نمی شود. بنا بر این بین باب وضو و غیر آن فرقی نیست.

دوم اینکه این کبری در ابواب دیگر مانند صوم و صلات نیز آمده است و ان شاء الله به روایات آنها اشاره می کنیم.

الصحیحه الثانیه: صدوق این روایت را به سند صحیح در کتاب خود نقل کرده است.

۱- مزمل/سوره۷۳، آیه۱۵.

محمـد بن الحسن (صدوق متوفای ۳۸۱) حـدثنی ابی (متوفای ۳۲۹ و قـبر او در اول چهـارمردان است و او در سـالی که کلینی فوت کرده است از دنیـا رفت.) عن علی بن ابراهیم (متوفای ۳۰۹ که قبر او در قم است) عن ابیه ابراهیم بن هاشم (تاریـخ فوت او مشـخص نیست) عن حماد (حماد بن عیسی متوفای ۲۰۹ یا ۲۱۲) عن حریز (حریز بن عبد الله سجسـتانی) عن زراره قال قلت لابی جعفر علیه السلام...

روایت فوق مضـمره نیست زیرا نام امام علیه السـلام در آن ذکر شده است با این حال، شـیخ طوسـی آن را در تهذیب به شکل مضـمره ذکر می کنـد و می گویـد: قـال، قلت له. شـیخ انصاری و صاحب کفایه این روایت را مضـمره می داننـد ولی حق این است که مضمره نیست و به قرینه ی روایت صدوق، مراد از ضمیر در روایت فوق همان ابی جعفر علیه السلام می باشد.

روایت مزبور در تهذیب چنین است:

عَنْهُ (الحسـین بن سـعید الاـهوازی) عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَـالَ قُلْتُ أَصَـابَ ثَـوْبِی دَمُ رُعَـافٍ أَوْ غَیْرُهُ أَوْ شَـیْ ءٌ مِنْ مَنِیٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَی أَنْ أُصِـیبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَـرَتِ الصَّلَاهُ وَ نَسِیتُ أَنَّ بِثَوْبِی شَیْئاً وَ صَلَّیْتُ ثُمَّ إِنِّی ذَکَرْتُ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ تُعِیدُ الصَّلَاهَ وَ تَغْسِـلُهُ قُلْتُ فَإِنِّی لَمْ أَکُنْ رَأَیْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَیْهِ فَلَمَّا صَلَّیْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِیدُ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَـیْئاً ثُمَّ صَـلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ قَالَ تَغْسِـلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاهَ قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَـکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَـداً قُلْتُ فَإِنِّی قَـدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَـدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَیْنَ هُوَ فَأَغْسِـلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِیَهَ الَّتِی تَرَی أَنَّهُ قَـدْ أَصَابَهَا حَتَّی تَکُونَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ قُلْتُ فَهَـلْ عَلَیَّ إِنْ شَـکَکْتُ فِی أَنَّهُ أَصَابَهُ شَـیْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِیهِ قَالَ لَا وَ لَکِنَّکَ إِنَّمَا تُرِیـدُ أَنْ تُـذْهِبَ الشَّکَّ الَّذِی وَقَعَ فِی نَفْسِـکَ قُلْتُ إِنْ رَأَیْتُهُ فِی ثَوْبِی وَ أَنَا فِی الصَّلَاهِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاهَ وَ تُعِیدُ إِذَا شَکَکْتَ فِی مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَیْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَیْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاهَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَیْتَ عَلَی الصَّلَاهِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ ءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ (۱)

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۴۲۱.

به هر حال در روایت فوق شش سؤال و هفت جواب ذکر شده است. در این جلسه به چند سؤال آن می پردازیم.

سؤال اول: زراره می پرسد که هنگام وضو گرفتن دچار خون دماغ شد و قطراتی روی لباسش ریخت و علامت گذاری کرد و بعد یادش رفت و با همان لباس نماز خواند. امام علیه السلام حکم به اعاده می کند زیرا علم به نجاست وجود دارد:

قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْ ءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ (جایش را علامت گزاری کردم زیرا خشک می شود و بعد جایش مشخص نمی شود.) إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ

سؤال دوم: زراره می پرسد که خون دماغ شد و خون بر لباسش افتاد و یقین داشت ولی هرچه گشت آن را پیدا نکرد و بعد غفلت کرد و نماز خواند. امام علیه السلام حکم به اعاده می کند زیرا یقین به نجاست داشت هرچند جایش را پیدا نکرد:

قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ (مثلا خون ریز بوده و جایش گم شده است) فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ.

این دو سؤال ارتباطی به مسأله ی استصحاب ندارد.

سؤال سوم: زراره می پرسد که خون دماغ شده است ولی مطمئن نبوده است که به لباسش اصابت کرده باشد و گشت و چیزی پیدا نکرد و بعد که نماز خواند جایش را پیدا کرد. امام علیه السلام حکم به آب کشیدن لباس و عدم اعاده ی نماز می کند:

قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ

علت عدم اعاده ی نماز این است که فرد با استصحاب طهارت نماز را خوانده است و امتثال امر ظاهری مجزی است. این فرع با دو فرع قبلی در این جهت فرق دارد که در دو سؤال اول، یقین به اصابت خون بر لباس وجود داشته است ولی در این روایت چنین یقینی نبود و بعد از خواندن نماز نجس بودن آن مشخص شده است. بنا بر این با اجرای استصحاب طهارت حکم به طهارت لباس شده بود و شارع هم که فرموده بود که باید در لباس طاهر نماز خواند، بنا بر این لباس من واقعا شرط طهارت را دارا بوده است زیرا شرط، اعم از واقعی و ظاهری است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بقیه ی سؤالات زراره را بررسی می کنیم.

دلالت صحیحه ی دوم زراره بر حجیّت استصحاب ۹۳/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت صحیحه ی دوم زراره بر حجیّت استصحاب

سخن در صحیحه ی زراره است که از امام علیه السلام شش سؤال می کند و سؤال ششم او دو قسم است که جمعا هفت سؤال می شود.

روایت مزبور در تهذیب چنین است:

عَنْهُ (الحسین بن سعید الاهوازی) عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْ ءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْ ءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ [(۱)]

ص: ۲۰۷

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۴۲۱.

سؤال اول: زراره می پرسد که هنگام وضو گرفتن دچار خون دماغ شده است و جایش را نیز مشخص کرد ولی بعد یادش

رفت و با همان لباس نماز خواند. امام علیه السلام حکم به اعاده می کند زیرا علم به نجاست وجود دارد و نسیان عذر نیست.

سؤال دوم: زراره می پرسد که خون دماغ شد و خون بر لباسش افتاد و یقین داشت ولی هرچه گشت آن را پیدا نکرد و بعد غفلت کرد و نماز خواند. امام علیه السلام حکم به اعاده می کند زیرا یقین به نجاست داشت (و شاید مقدار نجاست هم بیش از حد معفو عنه بوده است) هر چند جایش را پیدا نکرد

سؤال سوم: زراره می پرسد که خون دماغ شده است ولی مطمئن نبوده است که به لباسش اصابت کرده باشد و گشت و چیزی پیدا نکرد و بعد که نماز خواند جایش را پیدا کرد. امام علیه السلام حکم به آب کشیدن لباس و عدم اعاده ی نماز می کند:

قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَیْئاً ثُمَّ صَلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاةَ

عبارت (فَرَأَیْتُ فِیهِ) یعنی من همان خون قبلی را دیدم یعنی همانی که دنبالش بودم و آن را نیافته بودم. نه اینکه خون جدیدی را دیده باشد.

علت عدم اعاده ی نماز این است که فرد با استصحاب طهارت نماز را خوانده است و امتثال امر ظاهری مجزی است. این بر خلاف دو سؤال قبلی است زیرا در آنها استصحاب وجود نداشته است. در دو سؤال اول یقین به نجاست بود ولی در این سؤال، شک در نجاست بود بنا بر این استصحاب طهارت جاری شده بود.

سؤال چهارم: اگر لباس نجس بود ولی جایش مشخص نبود چگونه باید آن را آب کشید. امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: مقداری از اطراف لباس را بشور و لباس پاک می شود. این دستور حضرت از باب مقدمه ی علمیه است.

سؤال پنجم: اگر ظن به نجاست داشته باشم آیا فحص کردن لازم است. امام علیه السلام در جواب می فرماید: فحص لازم نیست.

در میان سؤالات پنج گانه ی فوق، آنچه دلیل بر استصحاب است همان سؤال سوم می باشد.

در اینجا اشکالی بر فهم ما از روایت وجود دارد و آن اینکه برا فردی که خون دماغ شده است دو شک وجود دارد:

۱.هل یجوز الدخول فی الصلاه فی هذه الحاله؟ یعنی در حالی که ظن به اصابت خون به لباس دارد و گشته است و ندیده است آیا می تواند وارد نماز شود.

۲.بعد از خواندن نماز و دیدن نجاست آیا اعاده لازم است؟

امام علیه السلام هر دو را با استصحاب جواب داده می فرماید: لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَداً

این در حالی است که استصحاب فقط شک اول را پاسخ می گوید. یعنی در اول نماز اگر کسی شک کند که دخول در نماز جایز است یا نه این شک راه ندارد زیرا او قبلا یقین داشت که لباسش طاهر است و بعد شک در نجاست کرده است بنا بر این با اجرای استصحاب طهارت لباس می تواند وارد نماز شود.

ص: ۲۰۹

ولی در عین حال، اعاده ی نماز را نمی توان با استصحاب درست کرد زیرا استصحاب برای قبل از نماز است ولی اعاده در بعد از نماز و استصحاب نمی تواند به آن کاری داشته باشد. مخصوصا که بعد از نماز که فرد خون را می بیند، علم به نجاست پیدا می کند و در این حال، استصحاب جاری نیست زیرا دیگر سخن از شک نیست بلکه از باب نقض یقین به یقین است. حال چرا امام علیه السلام هر دو را با یک علت جواب می دهد؟

این اشکال را شیخ انصاری و صاحب کفایه مطرح می کند و بعد به آن جوابی می دهند. محقق نائینی نیز از آن جواب می دهد و ما نیز جواب دیگری برای آن داریم.

خلاصه اینکه استصحاب در اول نماز جاری است نه در آخر نماز ولی همان استصحاب هر دو شک را پاسخ می دهد

به عنوان مقدمه یک مثال می زنیم و آن اینکه شارع فرموده است: باید در لباس طاهر نماز خواند. مراد از طهارت، طهارت واقعی است یعنی لباس را در آب فرات آب کشیده در آن نماز بخوانیم. بعد شارع می فرماید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. یعنی مشکوک الطهاره نیز طاهر است. این اصل دومی، آن قاعده ی اولی را توسعه می دهد یعنی وقتی شارع می فرماید: در لباس طاهر نماز بخوان، این طهارت از اعم از طهارت واقعی و ظاهری است. به عبارت دیگر، دومی حاکم بر اولی است و دایره ی حکم اول را توسعه می دهد.

استصحاب نیز همین کار را می کند و می گوید: این لباس که مشکوک است طاهر است یعنی موضوع طهارت را توسعه داد و گفت که شرط طهارت، اعم از طهارت واقعی و ظاهری است. وقتی صغری درست شود، کبری نیز در کنار آن قرار می گیرد که عبارت است از اینکه هر کسی که امر صلاتی را امتثال کند این امتثال برای او مجزی خواهد بود و این حکم، حکم عقل است. بنا بر این وقتی نماز تمام شد، امتثال امر صلاتی انجام شده بود مجزی بود و بعد از نماز اگر خلاف آن کشف شود اشکالی ایجاد نمی شود.

به هر حال امام علیه السلام فقط صغری را فرموده است و کبری را به سبب واضح بودن بیان نکرده است. بنا بر این اگر کسی قائل به اعاده شود یا باید صغری را قبول نداشته شد و یا کبری را.

من هنا یعلم، بعضی می گویند: عدم اعاده به سبب این است که امر ظاهری مجزی است. این جواب را شیخ انصاری نیز نقل کرده است.

این جواب ناقص است مگر اینکه به جواب ما بر گردد یعنی فرد، در جواب به کبری اشاره کرده باشد. به این گونه که به آن صغری را که امام علیه السلام به آن اشاره کرده است ضمیمه کنیم.

نکته ی دیگر توضیح عبارت (فَرَأَیْتُ فِیهِ) که گفتیم که یعنی من همان خون قبلی را دیدم یعنی همانی که دنبالش بودم و آن را نیافته بودم. نه اینکه خون جدیدی را دیده باشد.

ص: ۲۱۱

طبق این بیان آن اشکال وارد شده بود که جوابش را نیز بیان کردیم.

بعضی در مقابل این قول گفتند که مراد از (فَرَأَیْتُ فِیهِ) یعنی خون را دیدم که احتمال دارد همان خون سابق باشد و اینکه خون جدیدی باشد.

طبق این بیان اشکال فوق دیگر وارد نیست زیرا من احتمال می دهم که خونی که در لباس می بینیم تازه از بینی ام روی لباس ریخته باشد بنا بر این احتمال دارد که لباس من در حال طهارت بوده است بنا بر این استصحاب بدون هیچ مشکلی ایجاد نمی شود و دیدن خون در بعد از نماز هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد و چون احتمال می دهم که این خون بعد از نماز باشد بنا بر این از باب نقض یقین به یقین نیست بلکه از باب نقض یقین به شک است.

نقول: این احتمال هرچند اشکال را از روایت نفی می کند ولی خلاف ظاهر است و ظاهر این است که مراد از زراره این بوده است که همان خون اول را دیده است.

شاهد بر مدعای ما این است که زراره علت حکم امام علیه السلام را سؤال می کند که این بخش چه فرقی با دو قسم قبلی دارد. این نشان می دهد که لباس در سومی هم مانند دو قسم قبلی قطعی النجاسه است و الا اگر احتمال می داد که این خون، خون تازه باشد دیگر هیچ وجه اشتراکی بین این سؤال و دو سؤال قبلی نخواهد بود.

آیت الله خوئی با حدیث فوق استدلال می کرد که اگر کسی شک در نجاست داشته باشد لازم نیست فحص کند و به سؤال پنجم زراره استدلال می کند.

این استدلال صحیح نیست زیرا طهارت در نماز شرط ذُکری است نه واقعی است. به بیان دیگر، نجاست، مانع علمی است نه مانع واقعی است. بنا بر این اگر امام علیه السلام می فرماید: در حال نماز فحص لازم نیست، این دلیل موجب نمی شود که بگوییم که در غیر نماز هم فحص لازم نیست. زیرا این دلیل اخص از مدعی است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ سؤال ششم می رویم و باید توجه داشت که چه فرقی بین سؤال ششم و سوم است که امام علیه السلام در این سؤال ششم حکم به اعاده می کند.

دلالت صحیحه ی دوم زراره بر استصحاب ۹۳/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت صحیحه ی دوم زراره بر استصحاب (۱) (۲) (۳)

بحث در صحیحه ی دوم زراره است. زراره در این روایت شش سؤال از امام علیه السلام می پرسد و سؤال ششم خود بر دو قسم تقسیم می شود. آنچه مهم است سؤال سوم و ششم است.

عَنْهُ (الحسین بن سعید الاهوازی) عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِی دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَیْرُهُ أَوْ شَیْ ءٌ مِنْ مَنِیٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَی أَنْ أُصِیبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاهُ وَ نَسِیتُ أَنَّ بِثَوْبِی شَیْئاً وَ صَلَّیْتُ ثُمَّ إِنِّی ذَکَرْتُ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ تُعِیدُ الصَّلَاهَ وَ تَغْسِلُهُ قُلْتُ فَإِنِّی لَمْ أَکُنْ رَأَیْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَیْهِ فَلَمَّا صَلَّیْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِیدُ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَیْئاً ثُمَّ صَلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاهَ قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَداً قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَیْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِیَهَ الَّتِی تَرَی أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّی تَکُونَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ قُلْتُ فَهَلْ عَلَیَّ إِنْ شَکَکْتُ فِی أَنَّهُ أَصَابَهُ شَیْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِیهِ قَالَ لَا وَ لَکِنَّکَ إِنَّمَا تُرِیدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّکَّ الَّذِی وَقَعَ فِی نَفْسِکَ قُلْتُ إِنْ رَأَیْتُهُ فِی ثَوْبِی وَ أَنَا فِی الصَّلَاهِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاهَ وَ تُعِیدُ إِذَا شَکَکْتَ فِی مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَیْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَیْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاهَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَیْتَ عَلَی الصَّلَاهِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ ءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ (۴)

ص: ۲۱۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۵۸.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۲.

۴- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۴۲۱.

سؤال سوم عبارت است از اینکه اگر کسی در اول نماز شک کند و بعد نگاه کند و خونی نبیند و بعد از نماز آن را مشاهده کند نمازی که خوانده است صحیح است.

(قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ(

اشکال شده بود که لا تنقض فقط دخول در نماز را برای ما درست می کند ولی عدم اعاده از آن استفاده نمی شود زیرا بعد از نماز یقین به خون دارد و این از باب نقض یقین به یقین است.

جواب این است که استصحاب در اول نماز جاری می شود نه در آخر آن. استصحاب طهارت که در اول نماز جاری می شود تا آخر نماز باقی می مانند بنا بر این صغری برای کبری درست شد زیرا شارع فرموده بود: صل فی طاهر و من هم با جریان استصحاب در لباس طاهر نماز خواندم و شرطیت طهارت اعم از طهارت واقعی و ظاهری بود.

احتمال دیگری هم بود که خلاف ظاهر بود و آن اینکه عبارت (فَرَأَيْتُ فِيهِ) به این معنا نباشد که همان خونی که از اول احتمال می داد را دیده است بلکه به این معنا باشد که خون جدیدی را دیده است. هرچند اگر این احتمال درست باشد اشکال فوق وارد نمی شود.

سؤال ششم: این سؤال بر خلاف سؤال سوم مربوط به اثناء نماز است نه بعد از نماز.

زراره می پرسد اگر من در اثناء نماز، نجس را دیدم حکمش چیست؟

(قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْ ءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ)

امام علیه السلام در جواب می پرسد این بر دو صورت است:

۱.اگر در اول نماز شک کردی که لباست طاهر است یا نه و در وسط نماز خون را دیدی باید نماز را قطع کنی. (زیرا این احتمال که شاید این خون وسط نماز روی لباس افتاده باشد وجود ندارد.)

۲.ولی اگر در اول نماز چنین شکی نکردی و الآن خون را دیدی مشکلی ایجاد نمی شود زیرا احتمال دارد که آن خون در وسط نماز روی لباس ریخته باشد بنا بر این اگر به آب دسترسی داری آن را آب بکش و بعد نماز را ادامه بده (و این مکثی که در وسط نماز ایجاد شده است معفو می باشد.)

اشکالی به ذهن بعضی رسیده است و آن اینکه شق اول این سؤال با سؤال سوم فرقی ندارد زیرا فرد در هر دو مورد، شک در نجاست لباس داشت نماز را در لباس نجس خوانده است با این فرق که در صورت سوم فرد بعد از نماز متوجه خون می شود ولی در سؤال ششم در اثناء نماز. امام علیه السلام در موردی که خون را در آخر نماز ببیند حکم به صحت نماز می کند ولی در اثناء، حکم به عدم صحت.

علماء جواب های مختلفی از آن داده اند و ما نیز جواب کوتاهی داریم و آن اینکه ممکن است شارع مقدس بفرماید که طهارت ظاهری هنگامی کارآمد است که از اول تا آخر ادامه داشته باشد (مانند شق سوم) ولی اگر در اثناء عمل متوجه شود که آن طهارت ظاهری صحیح نبوده است شرط طهارت در نماز از بین می رود و نماز باطل است. شارع می تواند حکم کند که طهارت ظاهری که نیمه کاره است را قبول نمی کند و این اشکالی ندارد.

اما شق دوم از سؤال ششم: حکم این شق واضح است زیرا حضرت می فرماید: این احتمال هست که خون مزبور غیر از آن خونی باشد که ممکن بود در اول نماز روی لباس ریخته باشد و همین احتمال موجب می شود که نماز باطل نباشد.

کیفیه الدلاله علی الاستصحاب (۱) : تا اینجا بحث ما در مورد فقه الحدیث (۲) (۳) و توضیح حدیث بود. اکنون به سراغ کیفیت دلالت این روایت بر استصحاب می رویم.

در سابق فرق بین استصحاب و قاعده ی یقین را بیان کردیم. در استصحاب، فعلیت یقین محفوظ بود مثلا زید در جمعه عادل بود و من شنبه در بقاء عدالت او شک کردم هرچند یقین دارم که جمعه عادل بوده است. ولی در قاعده ی یقین، یقین سابق از بین رفته است مثلا شک دارم که آیا زید در همان جمعه نیز عادل بوده است یا نه.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۳.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۵۹.

امام علیه السلام در سؤال سوم و در شق دوم از سؤال ششم از بحث عدم نقض یقین به شک را بیان کرده است. فنقول:

۱.الیقین قبل ظن الاصابه ینطبق علی الاستصحاب. (۱)

۲.الیقین بعد ظن الاصابه ینطبق علی قاعده الیقین.

در سؤال سوم زراره می پرسد: (ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَیْئاً ثُمَّ صَلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ) و امام علیه السلام در جواب می فرماید: (تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاهَ... فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ(مراد از یقین، یقین قبل از اصابت است که هنگام شکی که قبل از ورود به نماز ایجاد شده بود همچنان باقی بود. بنا بر این هنگام شک مزبور، یقین قبلی همچنان به قوت خود باقی بود.

اما اگر مراد از یقین، یقینی باشد که بعد از ظن به اصابه ایجاد شده است این دیگر ارتباطی به استصحاب ندارد.

اما شق دوم از سؤال ششم: امام علیه السلام در این شق می فرماید: (وَ إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَیْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاهَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَیْتَ عَلَی الصَّلَاهِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ ءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ)

فنقول: باید دید که این یقین کی حاصل شده و تا کجا ادامه یافته است.

۱.الیقین قبل العزم (۲) بالصلاه ینطبق علی الاستصحاب یعنی قبل از اینکه فرد تصمیم به نماز خواندن بگیرم یقین داشتم که لباسم پاک است و الآن هم که در اثناء نماز خون دیدم، آن یقین سابق به قوت خود باقی است.

ص: ۲۱۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳.

۲.الیقین بالعزم بالصلاه ینطبق علی قاعده الیقین یعنی من هنگامی که نماز را شروع کردم خون را در لباس دیدم در این حال یقین سابق دیگر محفوظ نیست.

نتیجه اینکه یقینی بر استصحاب منطبق است که مربوط به قبل از عزم به نماز باشد که در نتیجه آن را به زمان شک می کشانیم ولی اگر مراد قاعده ی یقین باشد، یقین سابق محفوظ نمی باشد و معنا ندارد که حضرت بفرماید که یقین را با شک نقض نکن زیرا یقین سابق با یقین بعدی نقض شده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ صحیحه ی سوم زراره می رویم که خود حاوی هفت یا هشت فقره است.

دلالت صحیحه ی سوم زراره بر حجیّت استصحاب ۹۳/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت صحیحه ی سوم زراره بر حجیّت استصحاب (۱) (۲) (۳)

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ (ابراهیم بن هاشم) عَنْ حَمَّادٍ (حماد بن عیسی متوفای ۲۰۸ یا ۲۰۹ غریق جحفه و از اصحاب اجماع می باشد.) عَنْ حَرِيزٍ (حریز بن عبد الله سجستانی) عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَوْ فِي ثِنْتَيْنِ (نمی داند در رکعت چهارم است یا دوم) وَ قَدْ أَحْرَزَ الثِّنْتَيْنِ (ولی می داند که دو رکعت را تمام کرده است مثلا سر از سجده ی دوم بر داشته است.) قَالَ يَرْكَعُ رَكْعَتَيْنِ (ظاهرش این است تشهد را خوانده و سپس دو رکعت دیگر اضافه می کند ولی از آنجا که حکم مشخص بوده که این دو نماز، نماز احتیاط است امام علیه السلام آن را توضیح نداده است.) وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَهِ الْكِتَابِ (فاتحه الکتاب دلیل بر این است که مراد از دو رکعت فوق مفصولتین هستند نه متصلتین. البته اهل سنت بنا را بر اقل می گذارند و ما بقی را متصلا می آورند.) وَ يَتَشَهَّدُ وَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ (سؤال دوم اینکه) وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ (اگر بین سه و چهار شک کند و بداند که سه رکعت تمام شده است یعنی سر از سجده ی دوم بر دارد.) قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا رَكْعَهً أُخْرَى وَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلِطُ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنْ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ (۴)

ص: ۲۱۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۶۲.

۳- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۵.

۴- الاستبصار، شیخ طوسی، ج۱، ص۳۷۳.

سند روایت فوق صحیح است. سند دیگری را نیز مرحوم کلینی نقل می کند:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ (شیخ کلینی است و اهل نیشابور می باشد. وفات او در دست نیست.) عَنِ الْفَضْلِ

بْنِ شَاذَانَ (متوفای سال ۲۶۰، همان سالی که امام حسن عسکری علیه السلام شهید شده است.) جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَنْ لَم یَدْرِ فِی أَرْبَعٍ هُوَ أَمْ فِی ثِنْتَیْنِ ... (۱)

هر دو سند صحیحه است یعنی راویان آن، امامی، عادل و توثیق شده می باشند.

این روایت هر چند به نظر مضمره می آید ولی مسلما ضمیر در (قُلْتُ لَهُ) به امام باقر یا امام صادق علیهما السلام بر می گردد. زیرا زراره چهل سال در محضر این دو امام بوده است.

همچنین رسم بر این بوده که در اول کتاب نام امام علیه السلام را ذکر می کردند و بعد به ضمیر به ان ارجاع می دادند.

امام علیه السلام در مورد سؤال دوم زراره می فرماید: (قَامَ فَأَضَافَ إِلَیْهَا رَکْعَهً أُخْرَی وَ لَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ) الف و لام در (الیقین) به یقین به اینکه رکعت چهارم را نیاورده است بر می گردد. یعنی یقین به عدم اتیان به رکعت چهارم را با شک در اینکه شاید این رکعت را آورده باشد نقض نکند. در نتیجه باید یک رکعت دیگر را بخواند.

ص: ۲۱۹

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۳۵۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

به این استدلال سه اشکال وارد شده است.

الاشکال الاول: این اشکال را شیخ انصاری در رسائل، صاحب کفایه، مرحوم نائینی و دیگران نقل کرده اند.

اولا: امام علیه السلام می فرماید: (قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرَى) اضافه (۱) به جایی صدق می کند که متصل باشد بنا بر این این حکم بر اساس مبنای اهل سنت می باشد نه بر اساس مبنای شیعه.

ثانیا: همچنین عبارت : (وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) هرچند دلالت بر استصحاب می کند یعنی یقین به نیاوردن را با شک در آوردن نشکن. ولی مقتضای استصحاب این است که فرد، رکعت چهارم را متصلا (۲) بیاورد. خلاصه اینکه این روایت بر اساس مبنای عامه است.

اجیب عن الاشکال بجوابین:

الجواب الاول: صاحب کفایه (۳) (۴) می فرماید: بله (أضاف) ظهور در اتصال دارد و همچنین استصحاب هم ظهور در اتصال دارد ولی ما با استصحاب اصل آوردن را اثبات می کنیم ولی اینکه باید متصلا باشد را منفصلا، آن را با ادله ی دیگر ثابت می کنیم که همان روایات صحیحه است و می گوید که نماز احتیاط باید منفصلا آورده شود. در نتیجه از دو ظهور فوق (یعنی ظهور در اضاف و استصحاب) صرف نظر می کنیم.

مثلا در روایتی می خوانیم:

ص: ۲۲۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۵.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۶.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۵.

سَعْدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ مُوسَى بْنِ عِيسَى عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَاطِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ شَيْ ءٍ مِنَ السَّهْوِ فِي الصَّلَاهِ فَقَالَ أَ لَا أُعَلِّمُكَ شَيْئاً إِذَا فَعَلْتَهُ ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ أَتْمَمْتَ أَوْ نَقَصْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْ ءٌ قُلْتُ بَلَى قَالَ إِذَا سَهَوْتَ فَابْنِ عَلَى الْأَكْثَرِ فَإِذَا فَرَغْتَ وَ سَلَّمْتَ فَقُمْ فَصَلِّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ فَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَتْمَمْتَ (اگر واقعا نمازت از نظر رکعات کامل بود) لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ فِي هَذِهِ شَيْ ءٌ وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ كُنْتَ نَقَصْتَ كَانَ مَا صَلَّيْتَ تَمَامَ مَا نَقَصْتَ. (۱)

آیت الله نائینی (۲) می فرمایند: باید بین استصحاب و اطلاق استصحاب فرق گذاشت. استصحاب نمی گوید که حتما باید متصل آورده شود بلکه اطلاق آن می گوید و ما برای رفع مشکل، اطلاق آن را به اخبار وارده مقید می کنیم.

نقول: این جواب خوب است ولی ما احتیاجی به آن ندارد.

شیخ انصاری (۳) در جواب می فرماید: در اصل قاعده ی استصحاب، تقیه نیست بلکه در تطبیق قاعده بر مورد تقیه به کار رفته است.

مثلا در روایت می خوانیم که منصور، امام علیه السلام را احضار کرده است. امام علیه السلام روزه داشت ولی منصور حضرت را مجبور به افطار کرده بود و می گفت که عید است.

سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَهِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَائِدَهِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَ لَا يُعْبَدَ اللَّهُ (۴)

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۲، ص۳۴۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷.

۴- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۸۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

امام علیه السلام در بیان قاعده که می فرماید: (ذَاکَ إِلَی الْإِمَامِ) تقیه نکرده است ولی وقتی آن را بر منصور تطبیق می کند این از باب تقیه است آنجا که می فرماید: (إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا)

یا اینکه در مورد اهل سنت قائل هستند که می توان به طلاق قسم خورد مثلا- می گویند اگر من این کار را نکرده ام، زنم مطلقه و یا اموالم صدقه باشد. مثلا- در گمرک به کسی گفته می شود که آیا مال قاچاق دارد یا نه و او می گوید: اگر مال قاچاق داشتم زنم مطلقه و اموالم صدقه و غلامانم آزاد باشد. بعد وسائل او را وارسی کرده می بینند که قاچاق دارد در نتیجه زنش مطلق شده و اموالش هم از دستش رفته است.

شیعه قائل است که چنین قسمی بی اثر است زیرا اینها از باب قسم به نتیجه است و بی فایده می باشد و فرد باید فعل را با صیغه ی مخصوص و شرایط آن ایجاد کند.

حال در روایتی می خوانیم که راوی سؤال می کند که فردی را مکره کردند که بر این سه قسم بخورد. امام علیه السلام در جواب می فرماید: این کار بی فایده است زیرا حدیث رفع که یکی از فقرات آن اکراه است در اینجا جاری می شود.

شیخ انصاری می فرماید: امام علیه السلام در قاعده که همان حدیث رفع است تقیه نکرده است اما در تطبیق قاعده بر مورد تقیه به کار رفته است زیرا قسم به طلاق چه از باب اکراه باشد و چه عدم اکراه باطل است.

ص: ۲۲۲

ان شاء الله در جلسه ی بعد ما بقی اشکالات [1] را بررسی می کنیم.

دلالت صحیحه ی سوم زراره بر حجیّت استصحاب ۹۳/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت صحیحه ی سوم زراره بر حجیّت استصحاب [2] [3] [4]

بحث در صحیحه ی سوم زراره است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَنْ لَم يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَمْ فِي ثِنْتَيْنِ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثِّنْتَيْنِ قَالَ يَرْكَعُ رَكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَهِ الْكِتَابِ وَ يَتَشَهَّدُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلِطُ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ [5]

شاهد در (وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) که در آن تفسیر آن دو معنا ارائه شده است یکی این است که (الیقین) به عدم یقین به رکعت چهارم بخورد یعنی یقین به اینکه رکعت چهارم را نیاورده است را با شک در اتیان نشکند در نتیجه باید بعد از شک در رکعت سوم و چهارم بلند شود و یک رکعت دیگر بخواند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۶۲.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۵.

۵- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۳۵۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

بر این احتمال چهار اشکال وارد شده است:

اشکال اول را در جلسه ی قبل بررسی کردیم این بود که ظاهر این روایت این است که رکعت مشکوکه را باید متصلا بیاورد و جواب آن را گفتیم.

الاشکال الثانی: یلزم التفکیک بین معنی الیقین و الشک [1] اگر مراد از یقین، یقین به عدم اتیان باشد، لازم می آید که امام علیه السلام کلمه ی یقین را در این حدیث در دو مورد مختلف به کار برده باشد. آنجا که می فرماید: (وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) مراد از یقین، همان صفت نفسانی است و بعد که می فرماید: (وَ لَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ) مراد از یقین همان رکعت

یقینی است.

حتی شک هم در دو معنا به کار رفته است در ابتدا در صفت نفسانی به کار رفته است و در مورد دوم، رکعت مشکوک می باشد.

جواب این است که چه مانعی دارد که در دو عبارت، دو معنای متفاوت اراده شده باشد. حتی این نکته مهارت متکلم را نشان می دهد که گویا در مجلسی بوده است که نمی توانسته شفاف سخن بگوید از این رو به گونه ای سخن گفته که ظهوری داشته باشد (که گویا رکعت چهارم باید متصل باشد) و باطنی و آن اینکه رکعت مزبور باید منفصلا باشد.

الاشکال الثالث (۲) : روایت فوق قاعده ی استصحاب را در خصوص نماز جاری می داند و ارتباطی به سایر ابواب فقهی ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸.

جواب این است که مورد نمی تواند مخصص باشد و عرف، الغاء خصوصیت می کند.

امام قدس سره نیز می فرمود که امام علیه السلام می خواهد روی یقین و شک تکیه کند نه یقین و شک در خصوص نماز. یعنی یقین چیزی است که دارای صلابت است ولی شک رخوت و سستی دارد و توان ندارد که با چیز سفت مقابله کرده آن را بشکند.

الاشکال الرابع: یلزم ان یکون الاستصحاب مثبتا (۱)

آقا ضیاء عراقی در تقریراتش این اشکال را وارد کرده است. ما برای مقدمه، اصل مثبت را توضیح می دهیم.

مثلا کسی نذر کرده است که اگر پسرش بالغ شود گوسفندی را در راه خدا ذبح کند. فرزند، مدتی از فرد غائب شده بود و مشخص نبود زنده است یا نه. استصحاب حیات او را اگر جاری کنم می بینم که به سال قمری وارد شانزده سال شده است در نتیجه بالغ شده است. علماء می گویند که لازم نیست به نذر خود وفا کند زیرا وجوب صدقه روی بلوغ رفته است و استصحاب، بلوغ را ثابت می کند. استصحاب مزبور فقط حیات را ثابت می کند و در نتیجه فقط باید آثار حیات بر آن بار شود مثلا اگر پسر، مزبور مالی داشته نباید آن را تقسیم کنند و یا اگر وجب النفقه ای دارد می توان ثروت او را بین آنها تقسیم کرد. اینکه بالغ شده است جزء لوازم استصحاب است.

با این توضیح می گوییم: مرحوم آقا ضیاء می گوید که لازمه ی عقلی استصحاب عدم رکعت رابعه این است که رکعت بعدی که را می خواهم اتیان کنم رکعت رابعه است. اثر عقلی آن این است که باید برخواست و آن را با تشهد و سلام انجام داد. اثر عقلی استصحاب که اصل مثبت است با استصحاب ثابت نمی شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹.

در دوره های قبل جوابی را دادیم و آن اینکه تشهد و سلام روی رکعت رابعه نرفته است. در روایات نیامده است که اگر رکعتی، رکعت رابعه باشد باید در آن تشهد و سلام گفت تا گفته شود که تشهد و سلام اثر عقلی مستصحب است. تشهد و سلام مترتب بر این است که رکعت مزبور، رکعت آخر باشد که آن را با وجدان احراز می کنیم.

تم الکلام فی الاحتمال الاول

اما الاحتمال الثانی: این احتمال را شیخ انصاری (۱) در استصحاب مفصلا بیان کرده است و آن اینکه الیقین در لا تنقض الیقین بالشک ارتباطی به استصحاب ندارد و آن اینکه اشاره به قاعده ای در باب شکوک دارد و آن اینکه ائمه با فقهاء اهل بیت در آن در تعارض هستند. اهل سنت قائل هستند که رکعت مشکوکه باید متصلا آورده شود ولی اهل بیت قائل هستند که باید منفصلا آورده شود و علت آن این است که اگر متصلا آورده شود یقین به برائت حاصل نمی شود زیرا کسی که بین سه و چهار شک دارد اگر یک رکعت دیگر اضافه کند، شاید چهار رکعت خوانده باشد و در نتیجه با آن یک رکعت، پنج رکعت شود و چون رکن اضافه شده است نماز باطل باشد. ولی اگر فرد بنا را بر چهار رکعت بگذارد و بعد یک رکعت نماز احتیاط منفصلا بخواند اگر واقعا چهار رکعت خوانده باشد، آن یک رکعت لغو می باشد ولی اگر سه رکعت خوانده بود فقط یک تشهد و سلام اضافه کرده است. این همان چیزی است که در جلسه ی قبل در روایت عمار ساباطی بیان کردیم. بنا بر این امام علیه السلام در این روایت می فرماید: با این راه یقین به برائت حاصل می شود ولی آنچه اهل سنت می گویند، فقط در پنجاه درصد یقین به برائت حاصل می شود. از این رو این روایت می گوید که نماز را باید منفصلا بخوان تا یقین به برائت حاصل شود و اگر متصلا بخوانی شک در برائت است و نباید یقین را با شک شکست.

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۶۳.

یلاحظ علیه: دو قرینه است که بر خلاف عقیده ی شیخ است:

اول اینکه عدم نقض یقین به شک در دو روایت دیگر زراره هم آمده بود در آنها قطعا عدم نقض یقین به شک ناظر به استصحاب است و از باب یعرف الاشیاء باشباهها این روایت هم همان مطلب را بیان می کند.

دوم اینکه لا ینقض الیقین می گوید که یقین الآن موجود است اگر روایت را بر استصحاب حمل کنیم، یقین فعلیت دارد که همان یقین به عدم رکعت مشکوکه است. اما اگر مطابق کلام شیخ عمل کنیم، یقین، فعلی نیست زیرا یقین در کلام ایشان به این است که باید یک رکعت مفصوله بیاورم و بعد از اتمام آن، یقین به برائت حاصل می شود. این در حالی است که یقین در کلام امام علیه السلام ظهور در یقین فعلی است.

تم الکلام فی الحدیث الثالث

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ روایت بعدی (۱) می رویم.

دلالت روایات بر حجیّت استصحاب ۹۳/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایات بر حجیّت استصحاب

تا به حال سه صحیحه از زراره خواندیم که بر آن به حجیّت استصحاب استدلال شده بود.

موثقه ی اسحاق بن عمار (۲) (۳) :

رُوِیَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَكْتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ هَذَا أَصْلٌ؟ (آیا این یک قاعده و قانون کلی است؟) قَالَ نَعَمْ. (۴)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۶۶.

۴- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۱، ص۳۵۱.

موثقه بودن این روایت به سبب این رود که اسحاق، شیعه و فطحی بوده است. سند صدوق نسبت به کتاب اسحاق بن عمار در آخر من لا یحضر آمده است و صحیح می باشد. با این حال در روایت وسائل آمده است که صدوق می گوید: و روی عن اسحاق بن عمار که این نشان می دهد که صدوق این روایت را در کتاب اسحاق بن عمار ندیده است و الا از خود کتاب به

عبارت (اسحاق بن عمار عن ابی الحسن علیه السلام) نقل می کرد.

در معنای این روایت چهار احتمال وجود دارد:

احتمال اول: بعضی یقین را به معنای رکعت متیقنه گرفته اند یعنی اذا شککت فی عدد الرکعات، فابن علی الرکعه المتیقنه (یعنی باید بنا را بر اقل گذاشت و یک رکعت دیگر اضافه کرد تا رکعات نماز کامل شود.)

طبق این احتمال، روایت فوق بر اساس تقیه صادر شده است زیرا مبنای اهل بیت این است که هنگام شک باید بنا بر اکثر گذاشت نه اقل و اهل سنت هستند که بنا را بر اقل می گذارند.

احتمال دوم: شیخ انصاری همان احتمالی که در روایت سوم زراره داده بود را اینجا تکرار می کند و آن اینکه یقین در این روایت، به معنای یقین به برائت است یعنی باید کاری کرد که انسان مطمئن شود که نماز را صحیح ارائه کرده است و ذمه اش بری شده است. در نتیجه باید بنا را بر اکثر بگذارد و بعد رکعت مشکوک را به شکل نماز احتیاط و جداگانه بخواند. در این صورت نماز صد در صد صحیح است زیرا اگر نماز به جای چهار رکعت سه رکعت بود آن یک رکعت جداگانه موجب جبران می شود و الا ـ اگر نماز چهار رکعت بود آن یک رکعت لغو خواهد بود بر خلاف اینکه انسان بنا را بر اقل بگذارد که در این صورت اگر نمازش واقعا چهار رکعت بود، اضافه کردن یک رکعت موجب اضافه ی رکنیه و بطلان نماز می شود زیرا رکوع و سجود در نماز، رکن است.

ص: ۲۲۸

یلاحظ علی کلا الاحتمالین: چون صاحب وسائل این روایت را در باب خلل واقع در نماز ذکر کرده است علماء تصور کرده اند که این روایت مربوط به نماز است و همچنین اگر مربوط به باب نماز باشد مربوط به شک در رکعات باشد. صاحب وسائل این روایت را در باب نماز آورده است ولی به قول آیه الله بروجردی اگر صاحب وسائل روایتی را تحت عنوانی ذکر کرد باشد این عنوان دهی به روایت، ظهور نمی دهد.

بنا بر این این روایت مطلق است و مخصوص باب صلات نیست.

احتمال سوم: این روایت ناظر به استصحاب است و تمامی ابواب فقهی را شامل می شود به این گونه که همواره هنگام شک باید به یقین سابق (متیقن سابق) اخذ کرد. مثلا زید روز جمعه عادل بود و ما در کنار او کسی را طلاق دادیم و بعد روزه شنبه شک می کنیم که به عدالت خود باقی است یا نه که باید بگوییم عادل است. بنا بر این هم طلاق جمعه صحیح است و هم شنبه می توان فرد دیگری را نزد او طلاق داد.

احتمال چهارم: این روایت مربوط به قاعده ی یقین است. یعنی اگر زید جمعه عادل بود و در شنبه شک کردیم که آیا در جمعه عادل بوده است یا نه باید بگوییم همان جمعه نیز عادل بوده است.

ما احتمال سوم را بر چهارم ترجیح می دهیم زیرا ظهور روایت در یقینی است که از بین نرفته است. این تعبیر بر استصحاب منطبق می شود زیرا یقین در استصحاب محفوظ است ولی در قاعده ی یقین، یقین سابق محفوظ نیست.

ص: ۲۲۹

روایت پنجم [1] [2] : کتاب خصال صدوق تنها کتابی است که روی عدد نگاشته شده است یعنی ابتدا روایاتی که در آن کلمه ی احد و واحد است را آورده است و بعد اثنین و بعد به سراغ روایتی می رود که حاوی عدد چهارصد است. مثلا لا تعاد الصلاه الا من خمس را در باب عدد پنج آورده است.

در روایت اربعمائه امیر مؤمنان علی علیه السلام چهارصد دستور به اصحابش می دهد.

صدوق در خصال می فرماید:

حدثنا أبی رضی الله عنه (علی بن بابویه است که در اول خیابان چهارمردان قم مدفون است و در سال ۳۲۹ فوت کرده است که همان سالی است که کلینی فوت کرده است.) قال حدثنا سعد بن عبد الله (سعد بن عبد الله قمی متوفای ۲۹۹ یا ۳۰۱) قال حدثنی محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی (که به نظر ما ثقه است) عن القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن أبی بصیر و محمد بن مسلم عن أبی عبد الله ع قال حدثنی أبی عن جدی عن آبائه ع أن أمیر المؤمنین ع علم أصحابه فی مجلس واحد أربعمائه باب مما یصلح للمسلم فی دینه و دنیاه قال... من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین [3]

در سند فوق در دو نفر خدشه شده است یعنی محمد بن عیسی است که استاد صدوق که ابن ولید است در او خدشه کرده است و در کتاب نوادر الحکمه که تألیف محمد بن احمد بن عیسی الاشعری است و کتاب کبیری است که در دست ما نیست گفته است که تمامی اسناد روایت این کتاب قابل قبول است بجز روایاتی که در سند آن نام بیست و هفت نفر باشد و یکی از آنها فرد مزبور است.

ص: ۲۳۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۴.

۲- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۶۸.

۳- خصال، شیخ صدوق، ج۱، ص ۶۱۰.

نجاشی این مطلب را نقل می کند و بعد می گوید: من از استادم ابن نوح شنیدم که محمد بن ولید را تخطئه کرده است و گفته است چرا فرد مزبور را استثناء کرده است و حال آنکه او از شخصیت های مهم و ساکن بغداد بوده و از طائفه ی یقطین می باشد.

دومین کسی که محل بحث است قاسم بن یحیی می باشد که ابن الغضائری او را تضعیف کرده است. این در حالی است که او انسان سخت گیری بوده است و جرح او قابل قبول نیست و غالب افراد موثوق توسط او جرح شده اند.

عجب این است که بعضی از ابن غضائری تبعیت کرده و قاسم بن یحیی را تضعیف کرده اند با این حال محقق بهبهانی او را توثیق کرده است و جرح ابن غضائری را کالعدم تلقی کرده است.

نتیجه اینکه سند روایت فوق هیچ مشکلی ندارد.

به هر حال امام علیه السلام در این روایت می فرماید: اگر کسی در سابق یقین داشت، بر اساس همان یقین حرکت کند و بنا را بر آن بگذارد.

شیخ انصاری و گروهی شواهدی آورده اند مبنی بر اینکه این روایت ناظر به قاعده ی یقین است و ارتباطی به استصحاب ندارد.

یکی از آن شواهد این است که در استصحاب، یقین سابق محفوظ است ولی در قاعده ی یقین، یقین سابق محفوظ نیست. به تعبیر دیگر، در استصحاب، یقین در ظرفش محفوظ است یعنی در روز شنبه که در عدالت زید شک دارم در همان حال یقین دارم که زید در روز جمعه عادل بوده است ولی در قاعده ی یقین، یقین سابق در ظرفش محفوظ نیست یعنی در روز شنبه، در عدالت زید در جمعه شک دارم.

بنـا بر این روایت که می فرمایـد: من کـان علی یقین فشـک فلیمض علی یقینه یعنی کسـی که در سـابق یقین داشت و الآن آن یقین سابق را نـدارد (یعنی یقینی که در سابق داشـته نیز محفوظ نیست) بایـد همان یقین را اخذ کند. این در حالی است که در استصحاب الآن هم یقین سابق محفوظ است.

شواهد دیگری هم وجود دارد که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را ذکر می کنیم.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام در روایتی می فرماید: لا تخبر بما لم تحط به علما

(۱) انسان اگر نسـبت به علمی وارد باشد و در آن نظر دهد خوب است ولی اگر نسـبت به علمی اطلاعات کافی نداشـته باشـد اگر در آن علم وارد شود و نظر دهد فسادش بیشتر از نفع آن می باشد. مذاهبی که در جهان ساخته شده است معلول این است که افرادی که در آن مذهب خبرویت نداشته اند در آن غور کرده و خود را مصدر قرار داده اند.

رسول خـدا (ص) در تمامی جهادها و جنگ هایی که کرده است از هر دو طرف هشـتصد نفر فقط کشـته شدند آن هم رسول خـدا (ص) جنـگ ها را بعـد از تبلیغ و اعلام دین و گفتگو انجام داده است. با این حال جهان را تسـخیر کرد ولی اکنون گروه هایی ضـد اسـلامی در یک حمله چندین برابر این مقدار را می کشـند آن هم بدون تبلیغ و تبیین و حتی خود ایشان آگاهی از کتاب و سنت ندارند و حد ایمان و کفر و حد بدعت را نمی دانند.

ص: ۲۳۲

۱- غرر الحکم، تمیمی آمدی، ج۱، ص۷۴۳، حدیث۷۴۳.

مادامی که عقائد محمد بن عبد الوهاب تدریس می شود و توسل و مانند آن کفر شمرده می شود ریشه ی تکفیر و مانند آن باقی خواهد ماند.

حتی تکفیری ها از خود محمد بن عبد الواهب هم جلوتر رفته اند زیرا او تکفیر جمعی را صحیح نمی داند. تکفیر باید در محاکم اسلامی تحت نظر فقیه جامع الشرایط در مورد تک تک افراد صورت گیرد. ولی تکفیری ها به صرف اینکه کسی مخالف عقیده ی آنها باشد همه را یکپارچه تکفیر می کنند.

دلالت روایات بر حجیّت استصحاب ۹۳/۰۹/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت روایات بر حجیّت استصحاب

بحث در حدیث اربعمائه است. سند آن را در جلسه ی قبل بررسی کردیم و اکنون به سراغ دلالت آن می رویم:

أن أمیر المؤمنین ع علم أصحابه فی مجلس واحد أربعمائه باب مما یصلح للمسلم فی دینه و دنیاه قال... من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین. (۱)

سپس امام علیه السلام بعد از این فقره در مورد وضوء مسائلی را بیان می کند که ارتباطی با این فقره که ذکر کرده ایم ندارد.

بعضی گفته اند که روایت فوق ناظر به قاعده ی یقین است نه استصحاب و برای این ادعا سه دلیل اقامه کرده اند. (مثلا جمعه یقین داشتم زید عادل است و شنبه شک می کنم که آیا در همان جمعه عادل بوده است یا نه.)

الدلیل الاول: تقدم الیقین علی الشک

ص: ۲۳۳

۱- خصال، شیخ صدوق، ج۱، ص ۶۱۰.

در روایت فوق، لفظ یقین بر شک مقدم است زیرا امام علیه السلام می فرماید: من کان علی یقین فشک فاء که بر سر شک در آمده است علامت آن است که شک، بعد از یقین بوده است.

این در حالی است که در استصحاب، تقدم یقین شرط نیست بلکه یقین می تواند بعد از شک حاصل شود مثلا شک دارم زید شنبه عادل بوده است یا نه و روز یکشنبه یقین پیدا کنم که زید در روز جمعه عادل بوده است. ولی در قاعده ی یقین، یقین همواره باید مقدم بر شک باشد کما اینکه از ظاهر روایت فوق چنین استفاده می شود.

یلاحظ علیه: در استصحاب نیز در نود و نه درصد، یقین بر شک مقدم است. عکس این مورد که یقین بر شک تقدم نداشته

باشد بسیار اندک می باشد.

الدلیل الثانی: وحده متعلق الشک و الیقین

ظاهر روایت این است که متعلق یقین و شک یکی می باشد زیرا امام علیه السلام می فرماید: من کان علی یقین فشک و ظاهر آن این است که کسی که یقین در چیزی دارد و بعد در همان چیز شک کرده است. در قاعده ی یقین متعلق یقین و شک یکی است مثلاً متعلق یقین عدالت زید در روز جمعه است و متعلق شک عدالت زید در همان جمعه می باشد. اما در استصحاب متعلق یقین و شک فرق دارد مثلا متعلق یقین عدالت زید در جمعه می باشد و متعلق شک عدالت زید در روز شنبه.

ص: ۲۳۴

يلاحظ عليه: در استصحاب نيز متعلق يقين و شک يکی است زيرا متعلق هر دو عدالت زيد می باشد. تفاوت آن با قاعده ی يقين فقط در اين است که در استصحاب، زمان آن دو متفاوت است ولی در قاعده ی يقين زمان هر دو يکی می باشد.

الدليل الثالث: زوال اليقين

عبارت فوق از امام عليه السلام ظهور در اين دارد که يقين سابق از بين رفته است کما اينکه در قاعده ی يقين چنين است. اين بر خلاف استصحاب است که يقين به جمعه محفوظ است و شک در روز ديگری است.

يلاحظ عليه: در استصحاب نيز يقين سابق از بين رفته است. زيرا نسبت به بقاء ديگر يقين سابق به قوت خود باقی نيست و فقط يقين، نسبت به حدوث باقی است. بنا بر اين يقين در استصحاب، حدوثا باقی است ولی بقاء از بين رفته است ولی در قاعده ی يقين، يقين سابق حدوثا نيز باقی نيست.

ثم ان جماعه اخری عکس قول سابق را گفته اند و قائل شده اند که روايت ظهور در استصحاب دارد نه قاعده ی يقين. دليل ايشان اين است که ظاهر روايت دلالت دارد بر اينکه يقين، فعلی باشد. يعنی يقين، همچنان باقی است زيرا وقتی امام عليه السلام در خاتمه ی روايت می فرمايد: فإن الشک لا ينقض اليقين اين بدان معنا است که يقين همچنان باقی است که شک نمی تواند آن را کنار بزند. اين در حالی است که در قاعده ی يقين، يقين سابق ديگر باقی نيست.

ص: ٢٣٥

یلاحظ علیه: در قاعده ی یقین و استصحاب، هر دو یقین سابق محفوظ است. در استصحاب یقین سابق قبل و بعد از شک محفوظ است ولی در قاعده ی یقین، یقین محفوظ است ولی فقط قبل از شک محفوظ است نه بعد از آن.

نقول: فقه بر اساس عرفیات است و با این حرفها نمی توان ظهور عرفی کرد. این دقت ها مخصوص افرادی است که درس حوزه را می خوانند و مردم از این دقت ها خبر ندارند. بنا بر این این دلائل عقلی نمی تواند ظهورساز باشد.

ما قائل هستیم که روایت فوق مربوط به باب استصحاب به این دلیل که نظیر این روایت در روایات دیگر مانند روایات سه گانه ی زراره هم بود و امام علیه السلام در آنها فرموده بود که نباید یقین را با شک شکست. بنا بر این این روایت مانند آنها حمل بر استصحاب می شود.

ممکن است کسی بگوید که چه مانعی دارد که از روایت فوق هم استصحاب استفاده شود و هم قاعده ی یقین به این گونه که کلام امام علیه السلام را چنین تفسیر کنیم: من کان علی یقین فشک حدوثا (که بر قاعده ی یقین تطبیق کند) و بقاء (که بر استصحاب تطبیق کند) فلیمض علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین.

شیخ انصاری می فرماید: این را در آینده بحث می کنیم که آیا چنین چیزی جایز است یا نه.

الروایه السادسه: مکاتبه علی بن محمد القاسانی (قاسان همان معرب کاشان است. علی بن محمد قاسانی از اصحاب امام هادی و امام عسکری علیهما السلام است و کارش شیره فروشی بود.

ص: ۲۳۶

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ (القمی متوفای ۲۹۰ صاحب کتاب بصائر الدرجات) عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِی يُشَكُّ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا (نمی دانم آخر شعبان است یا اول رمضان و یا در آخر ماه رمضان نمی دانم آخر رمضان است یا اول شوال) فَكَتَبَ ع الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَهِ وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَهِ. (۱)

در این روایت باید در دو مقام بحث کرد:

المقام الاول: سند شیخ به محمد بن الحسن الصفار صحیحه است. شیخ در سال ۴۶۰ فوت کرده است و صفار در ۲۹۰ و بین آنها فاصله بسیار است بنا بر این باید بین این دو واسطه هایی وجود داشته باشد و شیخ باید به کتاب صفار سند داشته باشد. در سابق، کتاب ها خطی بوده است و افراد چه بسا در این کتاب ها جاهلانه یا عامدانه تصرف می کردند بنا بر این اگر کسی می خواست از کتاب مولفی حدیثی را نقل کند باید به آن مؤلف سند داشته باشد به این گونه که مثلا بگوید من این کتاب را نزد استاد خود خوانده ام و او هم نزد استاد خود تا به مؤلف اصلی کتاب برسد. ولی ما امروزه از باب وجاده اقدام می کنیم یعنی روایت را در کافی می بینیم و آن را نقل می کنیم و سندی نسبت به آن کتاب نداریم. بنا بر این شیخ سند خود را به این کتاب در آخر تهذیب نقل می کند.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۴، ص۱۵۹.

علی بن محمد قاسانی توسط دو نفر تضعیف شده است. یکی احمد بن محمد بن عیسی است که اشعری الاصل و یمنی بوده و سپس ساکن قم شده است. نجاشی می گوید که احمد بن محمد بن عیسی او را طعن کرده است و گفته است که در کتاب او چیزهای منکری وجود دارد.. بعد نجاشی اضافه می کند که طعن او بیجا است زیرا من کتابهای او را دیده ام و منکری را نیافته ام. قول نجاشی بر احمد بن محمد بن عیسی مقدم است زیرا نجاشی متخصص فن رجال بوده است.

البته شیخ طوسی نیز او را تضعیف کرده است ولی ظاهرا تحت تأثیر احمد بن محمد بن عیسی بوده است زیرا شیخ در رجال محقق نبوده است.

المقام الثانی: متن روایت فوق را به دو گونه معنا کرده اند و شیخ انصاری و محقق خراسانی دو معنای مختلف از آن ارائه کرده اند.

شیخ انصاری می فرماید: روایت فوق ادل الدلیل بر استصحاب می باشد زیرا قاسانی از امام علیه السلام در مورد یوم الشک سؤال می کند و امام علیه السلام در جواب می نویسد: الْیَقِینُ لَا یَدْخُلُ فِیهِ الشَّکُّ. یعنی یقین به شعبان را نباید با شک شکست بنا بر این در یوم الشک باید شعبان را استصحاب کرد و به نیّت شعبان روزه گرفت. همچنین در روز آخر رمضان که نمی دانیم آیا ماه شوال حلول کرده است یا نه که باید رمضان را استصحاب کرد.

ص: ۲۳۸

سؤال: چرا امام علیه السلام به جای (لا ینقض) از کلمه ی (لا یدخل) را استفاده کرده است.

جواب این است که این دو با هم مشترک هستند زیرا هما گونه که با نقض و شکستن، وحدت از بین می رود، دخل هم همین گونه است و اگر غیر، داخل شود وحدت از بین می رود.

مرحوم سبزواری نیز در منظومه می گوید که هر جا کثرت وجود دارد به سبب این است که در آن، غیر داخل شده است:

و ما له تکثر قد حصل ففیه ما سواه ایضا دخل

ان الوجود ما له من ثانی لیس قری وراء عبّادان

محقق خراسانی از آن سو می گوید که این روایت هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد که ان شاء الله آن را بحث می کنیم.

روایات داله بر حجیّت استصحاب الأستاذ الشیخ ناجی طالب

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات داله بر حجیّت استصحاب

سؤال در مکاتبه ی قاسانی (۱) (۲) است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِیِّ قَالَ کَتَبْتُ إِلَیْهِ وَ أَنَا بِالْمَدِینَهِ عَنِ الْیَوْمِ الَّذِی یُشَکُّ فِیهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هَلْ یُصَامُ أَمْ لَا فَکَتَبَ ع الْیَقِینُ لَا یَدْخُلُ فِیهِ الشَّکُّ صُمْ لِلرُّؤْیَهِ وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْیَهِ (۳)

سؤال قاسانی در این بود که گاه اول ماه رمضان یا اول شوال برای ما مشخص نیست و امام علیه السلام جواب فوق را ارائه کرد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۸.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۷.
۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۴، ص۱۵۹.

شیخ انصاری این روایت را بهترین (۱) روایت برای استصحاب می داند و تکیه کلام ایشان بر کلمه ی (الیقین) می باشد یعنی کسی که یقین دارد ماه، شعبان است، این یقین را نباید با شک در دخول رمضان شکست.

همچنین کسی که در ماه رمضان است و شک در دخول شوال دارد، یقین به رمضان بودن را نباید با شک در شوال بشکند. (لا یدخل) به معنای لا ینقض می باشد کما اینکه آن را در جلسه ی قبل توضیح دادیم.

محقق خراسانی در مقابل قول شیخ، استظهار می کند که این روایت هیچ ارتباطی (۲) به استصحاب ندارد.

او دیده است که شیخ حر عاملی این روایات و روایات مشابه را در ابواب شهر رمضان ذکر کرده است و این عنوان را برای آن قرار داده است: أَنَّهُ یَجِبُ الْعَمَلُ فِی ذَلِکَ بِالْیَقِینِ دُونَ الظَّنِّ. یعنی در ماه رمضان بایـد به یقین عمل کرد نه به ظن سپس او در این باب روایات بسیاری آورده است که در میان آنها در روایت ششم و شانزدهم می خوانیم:

عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ صِیَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ بِالرُّؤْیَهِ وَ لَیْسَ بِالظَّن الحدیث (۳)

الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَرَّازِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِیضَهٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّی (با ظن نمی توان در مورد آن اقدام کرد و ماه رمضان باید یقینی باشد.) (۴)

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۷۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۷.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۲۵۳، ابواب احکام شهر رمضان، باب۳، شماره۱۳۳۴۴، ح۶، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۲۵۶، ابواب احکام شهر رمضان، باب۳، شماره۱۳۳۵۴، ح۱۶، ط آل البیت.

صاحب کفایه این دو روایت را دیده و در نتیجه مکاتبه ی مزبور که آن هم در همین باب آمده است را بر اساس این دو روایت معنا کرده است و می فرماید: لفظ (الیقین) در عبارت امام علیه السلام اشاره به شعبان ندارد یعنی این گونه نیست که آخر شعبان باشد و شک داشته باشیم آیا اول رمضان است یا آخر شعبان که بر اساس کلام شیخ ماه شعبان را استصحاب کنیم بلکه لفظ (الیقین) اشاره به اول رمضان دارد یعنی اول رمضان باید با یقین حاصل شود.

یلاحظ علیه:

اولا: چه اشکالی دارد که رمضان دارای دو حکم باشد، یکی همان دو روایت فوق است و آن اینکه شروع رمضان باید قطعی باشد و فقط در این صورت می توان با نیّت رمضان روزه گرفت. حکم دیگر این باشد که یقین به شعبان را باید استصحاب کنیم تا یقین کنیم، رمضان داخل شده است.

ثانیا: اگر مکاتبه ی قاسانی مربوط به اول رمضان باشد چرا امام علیه السلام علاوه بر (صُمْ لِلرُّؤْيَهِ) عبارت (وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَهِ) اولی علامت این است که تا ماه ثابت نشود، نباید به نیّت رمضان روزه گرفت ولی دومی مربوط به ماه شوال است یعنی تا یقین به دخول شوال نکردی باید رمضان را استصحاب کنی و روزه بگیری. بنا بر این همان استصحابی که شیخ انصاری ادعا کرده است صحیح می باشد.

ثالثا: آیت الله بروجردی در جایی دیگر می فرمود که عنوانی که صاحب وسائل به روایاتی می دهد نباید موجب شود که انسان به همان عنوان بسنده کند زیرا این عنوان، به روایت، ظهور (۱) نمی بخشد. محقق خراسانی تحت تأثیر عنوان شیخ حر عاملی قرار گرفته است و آن استظهار را بیان کرده است.

ص: ۲۴۱

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۱.

سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ (ثقه است بر خلاف محمد بن سنان که محل بحث می باشد.) قَالَ سَأَلَ أَبِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ أَنِّی أُعِیرُ الذِّمِّیَّ ثَوْبِی وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ یَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ یَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ فَیَرُدُّ عَلَیَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّیَ فِیهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِیهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِیَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَیْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّیَ فِیهِ حَتَّى تَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ (۱) (۲) (۳)

راوی سؤال می کند که من رفیقی غیر مسلمان دارم که با نجاسات سر و کار دارد و گاه از من لباس هایی را قرض می گیرد و سپس بر می گرداند آیا می توانم در آن لباس ها نماز بخوانم؟ امام علیه السلام در جواب می فرماید: لازم نیست و علت آن را نیز بیان می کند و آن اینکه وقتی لباس خود را به او دادی پاک بود و بعد یقین نداری که آن را نجس کرده باشد بنا بر این تا یقین به نجاست حاصل نشده است می توان در آن نماز خواند.

در این روایت عبارت لا تنقض الیقین و مانند آن نیامده است ولی همان مفهوم را ارائه می کند.

دلالت روایت بر استصحاب شفاف است.

ص: ۲۴۲

۱- تهذیب الأحكام، شیخ طوسی، ج۲، ص۳۶۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۲.

۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۷۲.

اشکال شده است که قاعده ی اشتغال بر استصحاب اشتغال حاکم است. مثلا کسی در بیابان رفته و قبله را نمی داند، قاعده ی اشتغال می گوید که باید بر چهار طرف نماز بخواند. حال فرد بر یک طرف نماز خوانده است در اینجا می گویند که لازم نیست اشتغال ذمه را استصحاب کند بلکه همان قاعده ی اشتغال جاری و باقی است و می گوید که باید به سه طرف دیگر هم نماز خوانده شود. دلیل آن این است که موضوع قاعده ی اشتغال، صرف شک در برائت ذمه است و دیگر احتیاج ندارد که حالت سابقه را در نظر بگیریم و به زمان حال بکشانیم. موضوع در قاعده ی اشتغال بسیط است ولی در استصحاب مرکب می باشد. هر چند نتیجه در هر دو یکی است.

یا اینکه قاعده ی طهارت بر استصحاب قاعده ی طهارت حاکم است مثلا فردی لباسی را از بازار گرفته است و نمی داند پاک است یا نجس. قاعده ی طهارت می گوید که پاک است. حال من صبح در آن نماز خواندم و عصر شده است و می خواهم دوباره نماز بخوانم در اینجا لازم نیست همان قاعده ی طهارت در صبح را استصحاب کنم بلکه همین مقدار که شک کنم پاک است یا نه کافی است که قاعده ی طهارت جاری شود.

با این مقدمه می گوییم که امام علیه السلام چرا استصحاب کرده است و به قاعده ی طهارت عمل نکرده است یعنی نفرموده است که چون شک داری این لباس نجس است یا طاهر، قاعده ی طهارت جاری می شود.

جواب این است که آنچه مستشکل می گوید با ما نحن فیه فرق دارد. قاعده ی طهارت (۱) بر استصحاب طهارت ظاهریه مقدم است ولی در ما نحن فیه سخن از طهارت واقعی است. زیرا عبایی که نزد من است یقینا طاهر است و بعد که به غیر مسلمان قرض می دهم همان را استصحاب می کنم.

سه (۲) (۳) روایت دیگر که قریب المضمون است باقی مانده است که عبارتند از:

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ (۴)

سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَبِي دَاوُدَ الْمُنْشِدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ (۵)

عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ (۶)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۸.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۶۷، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۳۷، شماره۴۱۹۵، ح۴، ط آل البیت.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۳۴، ابواب الماء المطلق، باب۱، شماره۳۲۶، ح۵، ط آل البیت.

۶- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۱۴ شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

در هر سه روایت فوق کلمه ی (حتی) آمده است که تصور شده است در مقام بیان استصحاب می باشد.

باید دید که آیا این روایات در مقام بیان استصحاب است یا ناظر به قاعده ی طهارت و قاعده ی حلیت می باشد. موضوع در قاعده موضوع، صرف الشک می باشد ولی در استصحاب چنین نیست بلکه باید گذشته را به زمان شک بکشانیم.

همچنین باید دید که روایت سوم ناظر به برائت است یا استصحاب. محقق خراسانی قائل شده است که ما هم قاعده ی طهارت را از آنها استفاده می کنیم و هم استصحاب را و بعضی گفته اند که سه چیز از آنها استفاده می شود، طهارت واقعی، قاعده ی طهارت و استصحاب.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

استدلال به روایات بر حجیّت استصحاب ۹۳/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به روایات بر حجیّت استصحاب

در حجیّت استصحاب به سه (۱) (۲) (۳) روایت استناد شده است که مضمونی یکسان دارند:

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ (۴)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۳.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۹۸.
۳- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۳، ص۷۲.
۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۶۷، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۳۷، شماره۴۱۹۵، ح۴، ط آل البیت.

سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَبِي دَاوُدَ الْمُنْشِدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ (۱)

عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ (۲)

اما روایت اول، در معنای آن چند نظریه وجود دارد:

نظر اول همان چیزی است که از زمان شیخ طوسی به بعد گفته اند و آن اینکه این حدیث در مقام بیان قاعده ی طهارت است و ارتباطی به استصحاب ندارد. موضوع قاعده ی طهارت چیزی است که مشکوک الطهاره و النجاسه باشد. بنا بر این معنای روایت چنین می شود: کل شیء مشکوک الطهاره و النجاسه نظیف (طاهر) ظاهرا حتی تعلم انه قذر. بنا بر این موضوع، شیء نیست بلکه موضوعی شیئی است که طهارت و نجاست آن مشکوک باشد. این را از عبارت (حَتَّى تَعْلَمَ) متوجه می شویم. یعنی اگر چیزی را در اختیار داشتید و ندانستید طاهر است یا نجس، تا مادامی که علم به نجاست آن ندارید باید بگویید طاهر می باشد. طهارت مزبور ظاهری است زیرا فرض بر این است که در طهارت آن شک داریم ولی در عین حال، شارع حکم به طهارت آن کرده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۳۴، ابواب الماء المطلق، باب۱، شماره۳۲۶، ح۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۱۴ شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

اما روایت دوم و سوم نیز به همین گونه معنا می شود.

نظر دوم: صاحب فصول (۱) (۲) اعتقاد دارد که این حدیث هم ناظر به قاعده ی طهارت است و هم ناظر به استصحاب به این گونه که قاعده ی طهارت از صدر آن استفاده می شود (کُلُّ شَیْ ءٍ نَظِیفٌ) و استصحاب نیز از ذیل آن (حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ)

صدر روایت می گوید: کل شیء مشکوک الطهاره و النجاسه طاهر ظاهرا و در نتیجه ارتباط به قاعده ی طهارت دارد.

بعد مبتدایی را در تقدیر می گیریم و می گوییم: و هذه الطهاره الظاهریه مستمر، حتی تعلم انه قذر. و به این تفسیر، ذیل روایت مربوط به استصحاب می شود.

ثم انه یرد علی صاحب الفصول اشکالات اربعه: بعضی از این اشکالات از شیخ انصاری در فرائد است.

الاشکال الاول: استصحاب عبارت از جرّ و کشیدن (۳) طهارت واقعیه است نه طهارت ظاهریه. یعنی اگر چیزی یقینا پاک بود و بعد شک کردیم که آیا نجس است یا نه طهارت واقعی آن را استصحاب می کنیم. در روایت فوق، صاحب فصول طهارت ظاهریه را کشیده است نه طهارت واقعیه را.

الاشکال الثانی (۴) : قاعده ی طهارت که در زمان اول جاری می شود در زمان دوم و سوم هم جاری می شود و در نتیجه از استصحاب مستغنی هستیم. همان قاعده ی طهارتی که هنگام اول زمانی که در طهارت و نجاست شیء شک داشتیم جاری بود در زمان بعد هم وجود دارد و این قاعده همان گونه که گفتیم بر استصحاب طهارت مقدم می باشد زیرا قاعده ی طهارت دارای مؤونه ی کمتری است و در آن صرف الشک کافی می باشد ولی در استصحاب به مؤونه ی بیشتری احتیاج داریم و آن اینکه باید یقین سابق را مانند ریسمانی به زمان حال بکشیم.

ص: ۲۴۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۵.

۲- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ج۱، ص۳۷۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۵.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۶.

به عبارت دیگر همان موضوعی که در زمان اول وجود داشت و موجب شـد قاعـده ی طهارت جاری شود در زمان دوم و سوم هم وجود دارد.

الاشکال الثالث (۱) : در روایت از یـک کلمه که همـان (طـاهر) است دو اسـتفاده شـده است یعنی گاه به قاعـده ی طهارت بر گردانده شوده است و گاه به استصحاب و این مستلزم استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد باشد به این گونه که کلمه ی مزبور در قاعده ی طهارت به معنی پاک بودن می باشد (کل شیء طاهر) و در استصحاب به معنای مستمر الطهاره می باشد.

الاشکال الرابع (۲) : این اشـکال روی عبـارت (حتی تعلم) اسـتوار است به این گونه که اگر روایت نـاظر به قاعـده ی طهـارت باشد (حتی تعلم) قید برای موضوع (شیء) می باشد یعنی باید گفت: کل شیء حتی تعلم انه قذر، طاهر.

امـا اگر روایت نـاظر به استصـحاب باشـد، عبـارت فوق قیـد برای حکم خواهـد بود یعنی بایـد گفت: و هـذه الطهـاره الظاهریه مستمره حتی تعلم. بنا بر این (حتی تعلم) قید برای مستمر می باشد که حکم است.

این نیز مستلزم این است که یک عبارت واحده قید برای دو چیز متفاوت باشد.

نظر سوم (۳) : محقق خراسانی نظریه ای ارائه کرده است که ابتدا باید آن را تبیین کرد و سپس به نقد آن پرداخت.

ص: ۲۴۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۷.

صاحب کفایه (۱) دیده است که اگر کلام صاحب فصول صاحب فصول را قبول کند اشکالات اول و دوم بر آن بار است بنا بر این در صدد این است که آن را به گونه ای تفسیر کند که مشکلات فوق بر آن بار نشود بر این اساس می فرماید: اما صدر، در مقام بیان اعطای طهارت واقعیه بر اشیاء است یعنی اشیایی که خداوند خلق کرده است بجز مواردی مانند کلب و خنزیر که استثناء شده است همه طاهر خلق شده است. بنا بر این سخن از مشکوک الطهاره و النجاسه نیست بلکه هر شیئی بما هو هو پاک می باشد. بعد این طهارت واقعیه مستمر است تا (حتی تعلم انه قذر)

با این بیان اشکالاتی که به صاحب فصول وارد شده بود بر این بیان وارد نمی شود زیرا در اشکال اول به صاحب فصول گفتیم که استصحاب کشیدن طهارت واقعیه است نه ظاهریه. محقق خراسانی طبق این بیان طهارت را واقعیه دانسته است در نتیجه این اشکال به ایشان بار نمی شود.

در کفایه عبارتی وجود دارد که باید توضیح داده شود و آن اینکه طهارت واقعی می تواند دو نوع غایت داشته باشد. اگر اولی باشد استصحاب نیست ولی اگر دومی (۲) باشد استصحاب است و آن اینکه گاه غایت چنین است (کل شیء طاهر حتی تلاقی نجسا) طبق این تفسیر، چون شکی در کار نیست استصحاب هم در آن جاری نمی شود.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۳۹۸.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۳۹۸.

اما تفسیر دوم که موجب می شود با استصحاب مرتبط شود این است که در طهارت واقعی شک وجود داشته باشد و بگوییم: (کل شیء طاهرا واقعا لو شککت فی عروضه النجاسه فهو طاهر حتی تعلم انه قذر.)

دلالت روایات ثلاث بر استصحاب ۹۳/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت روایات ثلاث بر استصحاب

سخن در سه حدیث است که قریب المضمون می باشند که ما برای سهولت، همان حدیث اول را بحث کرده ایم که عبارت است از: کُلُّ شَيْ ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ (۱)

این حدیث را به چند گونه معنا کرده اند:

نظریه ی اول همان معنای مشهور است و آن اینکه این حدیث در مقام قاعده ی طهارت است یعنی هر چیزی تا زمانی که ندانستی قذر است طاهر می باشد. بنا بر این غایت، که (حتی تعلم) باشد، قید موضوع است که همان (شیء) است.

نظریه ی دوم از صاحب فصول بود که در مقام این بود که هم قاعده ی طهارت را از آن استفاده کند و هم استصحاب را و می گوفت که (حتی تعلم) قید موضوع است و بعد این حکم ظاهری ادامه دارد (حتی تعلم انه قذر)

به این نظریه چند اشکال بار شده بود که عمده ی آن این بود که اگر استصحاب از آن اراده شده باشد مراد جری طهارت واقعیه است نه ظاهریه. و حال آنکه موضوع در روایت فوق طهارت ظاهریه است که با وجود صرف الشک جاری می شود و با وجود صرف الشک احتیاج به استصحاب نداریم.

ص: ۲۵۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۶۷، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۳۷، شماره۴۱۹۵، ح۴، ط آل البیت.

نظریه ی سوم از محقق خراسانی در کفایه است که می فرماید: این روایت هم در مقام جعل طهارت واقعیه بر اشیاء است (یعنی خداوند تمامی اشیاء را پاک آفریده است) و در آن اشیاء بما هو هو موضوع است (بر خلاف معنای اول و دوم که موضوع در آن شیء مشکوک بود) و هم این طهارت واقعیه ادامه دارد تا زمانی که بدانی قذر شده است. با این بیان اشکالی که به صاحب فصول وارد شده بود بر مبنای ایشان وارد نمی باشد. زیرا صدر روایت در مقام طهارت واقعی است و ذیل روایت در مقام استصحاب و کشاندن این طهارت واقعیه می باشد.

این طهارت واقعیه که در صدر روایت است به دو گونه می تواند غایت داشته باشد:

۱- کل شیء بالذات طاهر واقعا حتی یلاقی نجسا. اگر چنین باشد نمی توان از آن استصحاب اراده کرد. در این معنا غایت،

خود ملاقات است.

۲- کل شیء طاهر الا فلو شککت فی الملاقاه فهو طاهر الی ان تعلم انه قذر. در این معنا غایت، شک در ملاقات می باشد. یعنی اگر در ملاقات شک کردید، این طهارت باقی است حتی تعلم انه قذر.

یلاحظ علیه:

اولا: ایشان ادعا می کند که صدر در مقام جعل حکم طهارت به شیء بما هو هو می باشد. این در یک مورد صحیح است که همان آب است که در روایت آمده است: الماء کله طاهر حتی تعلم انه قذر (۱) اما در روایت فوق و روایت سوم (کُلُّ شَیْ ءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ (۲)) موضوع، آب نیست بلکه شیء است که امری مبهم می باشد. بنا بر این صاحب کفایه باید بین جایی که موضوع واقعا موضوع است مانند آب و بین جایی که موضوع امری مبهم است فرق بگذارد. اگر سخن در جعل طهارت برای واقع اشیاء است باید نام اشیاء به صراحت ذکر شود و گفته شود: کل ماء و شجر و حجر ... طاهر حتی تعلم انه قذر.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۳۴، ابواب الماء المطلق، باب۱، شماره۳۲۶، ح۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۱۴ شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

ثانیا: طبق کلام محقق خراسانی، غایت در صدر ذکر نشده است و غایتی که ذکر شده است برای چیزی است که ذکر نشده است.

توضیح اینکه ایشان می فرماید: کل شیء طاهر به این معنا است که هر چیزی بما هو هو طاهر است. غایتی برای آن ذکر نشده و غایت آن چنین می توانست باشد: حتی تلاقی نجسا.

اما غایتی که در ذیل روایت ذکر شده است که عبارت است از (حتی تعلم انه قذر) این غایت برای چیز دیگری است یعنی لو شک فی الملاقاه فهو طاهر حتی تعلم انه قذر.

ثالثا: در روایت فوق یک کلمه ی (طاهر) وجود دارد که یا باید قید صدر باشد و یا مربوط به استصحاب. اگر مربوط به صدر است باید بگوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و اگر مربوط به استصحاب است باید چیزی مقدر باشد و آن اینکه: فلو شک فی الطهاره و النجاسه فالطهاره باقیه جتی تعلم انه قذر. بنا بر این اگر حتی تعلم قید صدر باشد دیگر به کار استصحاب نمی آید و اگر برای استصحاب استفاده شود دیگر به کار صدر نمی آید.

بله یکی از اشکالاتی که بر صاحب فصول بود بر ایشان بار نیست زیرا صاحب فصول سخن از جری طهارت ظاهری می کرد ولی صاحب کفایه متوجه این اشکال شده بود و جری طهارت واقعیه را مطرح کرد که همان طهارت اولیه ی اشیاء بما هو هو می باشد.

نظریه ی چهارم صاحب کفایه در حاشیه ی خود بر رسائل که حاوی مطالبی زیبا و روشن دارد (بر خلاف کفایه که مجمل است) یک قدم بالاتر نهاده و در مقام بیان این است که این روایت بیانگر سه قاعده است:

·طهارت واقعیه برای اشیاء که عبارت است از کل شیء بما هو هو طاهر

·طهارت ظاهری برای اشیاء: این طهارت از صدر روایت استفاده می شود.

·استصحاب: کل لو شک فی الطهاره و النجاسه فهو طاهر الی ان تعلم انه قذر

توضیح اینکه شق اول و سوم همانی است که در کفایه است ولی شق دوم که همان طهارت ظاهریه است، احتیاج به مقدمه ای دارد و آن اینکه:

الاطلاق علی قسمین: اطلاق افرادی و اطلاق احوالی

اطلاق افرادی مانند اعتق رقبه که رقبه می تواند ایرانی باشد یا افغانی و یا فردی دیگر. رقبه در این جمله تمامی افرادی بدون فرقی بین یک فرد با فرد دیگر شامل می شود.

اطلاق احوالی مانند اکرم زیدا. زید در این جمله یکی بیشتر نیست و اطلاق افرادی ندارد ولی تمامی احوال زید را شامل می شود مانند: سواء کان قائما او جالسا، عالما او جاهلا، معمما او غیر معمم و مانند آن.

در نتیجه محقق خراسانی می فرماید: کل شیء طاهر، اطلاق احوالی دارد و می گوید: سواء أ کان مشکوک الطهاره و النجاسه ام لم یکن. این همان قاعده ی طهارت است.

ان شاء الله در جلسه ی اشکالات این قول را ذکر می کنیم

بحث اخلاقی:

قال امیر مؤمنان علی علیه السلام: مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَاماً فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَ لْيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ

امروزه مسأله ی امر به معروف و نهی از منکر مطرح است و باید در جامعه وجود داشته باشد. البته باید شیوه ی خاص آن رعایت شود. اما باید دید آیا علاوه بر ساختن دیگران، آیا خودسازی هم لازم است؟

ص: ۲۵۳

امام علی علیه السلام در روایت فوق می فرماید: کسی که امر به معروف می کند یک نوع پیشوا برای مردم است (زیرا پیشوا بودن درجات مختلفی دارد) و چنین کسی باید ابتدا خودش را اصلاح کند. هر کسی که تعدادی از افراد در زیردست او هستند او یک نوع امام و پیشوایی بر آنها دارد که باید ابتدا خودش را اصلاح کند و الگو شود و بعد دیگران را اصلاح کند.

اگر کسی می خواهد خودش را اصلاح کند نباید خودش را زبانی اصلاح کند بلکه باید عملش را اصلاح نماید. در اندونزی که بیش از صد میلیون مسلمان دارد اسلام توسط تجار و عملشان به فرامین اسلام منتشر شده است و این گونه نبوده است که لشکر اسلام به آنجا رود و آنجا را فتح کند تا افراد مسلمان شوند.

وقتی انسان خودش را اصلاح کرد قابلیت پیدا می کند که به دیگران تذکر کند. باید کتاب آداب المتعلمین خواجه و از آن بهتر آداب المتعلمین شهید ثانی را مطالعه کرد.

دلالت روایات بر استصحاب و جریان استصحاب در شک در مقتضی و مانع ۹۳/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت روایات بر استصحاب و جریان استصحاب در شک در مقتضی و مانع

سخن در روایات ثلاث است و گفتیم که علماء این روایات ثلاث را به چهار گونه معنا کرده اند. معنای معروف این است که مثلا روایت كُلُّ شَيْ ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ (۱) در مقام جعل طهارت ظاهریه برای اشیاء است هنگامی که در طهارت آنها شک می کنیم.

ص: ۲۵۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۶۷، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۳۷، شماره۴۱۹۵، ح۴، ط آل البیت.

صاحب فصول معنای دومی را استفاده کرده است و آن اینکه این روایت هم قاعده ی طهارت را شامل می شود و هم استصحاب قاعده ی طهارت را. جواب آن این است که با وجود قاعده ی طهارت دیگر احتیاج به استصحاب طهارت ظاهری نداریم و استصحاب مربوط به طهارت واقعیه است و با وجود قاعده ی طهارت معنا ندارد که طهارت ظاهریه را استصحاب کنیم.

معنا سوم از محقق خراسانی در کفایه بود که قائل بود که روایت فوق هم در مقام جعل طهارت واقعیه بر اشیاء است (ضد آنچه مشهور گفته بود) همچنین هنگام شک در طهارت واقعیه، استصحاب می کنیم. اشکال این قول را نیز مطرح کردیم.

معنای چهارم از محقق خراسانی در حاشیه ی فرائد است که قائل است که از روایت فوق سه روایت استفاده می شود. یعنی دو قاعده ی فوق به انضمام طهارت ظاهریه و آن اینکه کل شیء طاهر یک اطلاق افرادی دارد و آن اینکه تمامی اشیاء را شامل می شود و یک اطلاق احوالی دارد و آن اینکه تمامی حالات هر شیء را شامل می شود و از آن حالات این است که شیء

مشکوک الطهاره و النجاسه باشد. بنا بر این اطلاق احوالی می گوید کل شیء حتی در این حال نیز محکوم به طهارت است. حتی تعلم نیز استصحاب طهارت واقعی را می رساند.

یلاحظ علیه:

اولا: وقتی در مقام جعل طهارت واقعی هستیم به خود شیء بما هو هو نگاه می کنیم یعنی هر شیئی بالذات و بما هو هو طاهر است در این مقام، مسأله ی ملاقات با نجاست مطرح نیست بلکه فقط این چیز مطرح است که هر چیزی بر خلاف کلب و خنزیر فی نفسه طاهر می باشد. ولی وقتی در مقام جعل طهارت ظاهریه می کنیم به شیء بما هو مشکوک الطهاره و النجاسه هست می نگریم. این دو با هم قابل جمع نیست و در آن واحد نمی توان به یک شیء به این دو دید نگاه کرد.

ص: ۲۵۵

ثانیـا: وقتی هنگـام شک استصـحاب طهارت واقعی کردیم، از سومی که جعل طهارت ظاهری است بی نیاز هستیم. استصـحاب هنگـامی جـاری می شود که مـا شـک در طهارت و نجاست کرده باشـیم و وقتی در این حال استصـحاب طهارت را جاری می کنیم دیگر احتیاجی به قاعده ی طهارت ظاهریه نداریم زیرا هر دو در این امر مشترک هسـتند که در مورد مشکوک الطهاره و النجاسه جاری می شوند.

ثالثا: الاطلاق هو رفض القیود لا الجمع بین القیود

مثلاـ وقتی می گوییـد جمله ی (اعتق رقبه) اطلاـق دارد معنـایش این است که رقبه برای حکم که عتق است تمام الموضوع می باشـد یعنی صـرف رقبه بودن برای عتق کفایت می کنـد در این حال نباید بین قیود مختلف جمع کرد و بعد گفت که این قیود در کـار نیست مثلاـ گفت: سواء أ کان عالما او جاهلا، سواء أ کان فاسـقا او عادلا، سواء أ کان اسود او ابیض وماننـد آن. ذکر این قیود بی فایـده است زیرا اطلاق به این معنا است که هیـچ قیـدی نیست نه اینکه بین قیود جمع کنیم و بعـد بگوییم این قیود در کار نیست.

در کلاـم محقق خراسـانی می بینیم که می گویـد: کـل شـیء طـاهر اطلاـق احوالی دارد یعنی سواء کـان مشـکوک الطهـاره و النجـاسه او لاـ این کـار از باب جمع بین قیود است که صـحیح نمی باشـد. محقق خراسانی تصور کرده است که معنای اطلاق جمع بین قیود است از این رو چنین فرموده است.

ص: ۲۵۶

تم الکلام فی ادله الاستصحاب

الکلام فی تفاصیل الاستصحاب

مسأله ی استصحاب از زمان اهل بیت علیهم السلام تا به حال مطرح بوده است. هم فقهاء شیعه و هم سنی آن را مطرح و بحث کرده اند.

شیخ انصاری در رسائل یازده قول در مورد استصحاب ذکر می کند و ما به چند قول بسنده می کنیم:

القول الاول فی الاستصحاب: الفرق بین الشک فی المقتضی و الشک فی الرافع

شیخ انصاری قائل است که استصحاب در شک در مقتضی حچت نیست ولی در شک در رافع حجّت می باشد.

مثلاـ شک داریم که چراغی روشن است یا نه. این شک گاه از باب شک در مقتضی است مثلا نمی دانیم چراغ نفت کافی دارد یا نه. گاه شک مزبور از باب شک در رافع است یعنی می دانیم که چراغ نفت کافی دارد ولی نمی دانیم آیا بادی که مانع باشد آمده است تا در نتیجه چراغ خاموش شده باشد یا نه.

القول الثانی فی الاستصحاب: کلام شیخ انصاری صحیح است ولی شک در رافع در همه جا حجّت نیست استصحاب در شک در وجود رافع جاری است ولی اگر شک از باب رافعیت شیء موجود باشد استصحاب جاری نیست. مثلا من گاه وضو دارم ولی نمی دانم آیا حدثی از من سر زده است یا نه. این از باب شک در رافع است. اما گاه بللی از من خارج شده است که نمی دانم آیا بول است یا مذی. این از باب شک در رافعیت موجود می باشد.

القول الثالث فی الاستصحاب: شک در رافع در جایی حجّت است که غایت، مجمل نباشد و الاـ استصحاب در آن جاری نیست. مثلا نمی دانم مغرب با غروب الشمس محقق می شود یا با استتار حمره ی مشرقیه بنا بر این نمی دانم آیا نماز مغرب را هنگام غروب شمس می توان خواند یا اینکه باید صبر کرد که حمره ی مشرقیه نیز از بین برود. در اینجا نمی توانیم نهار را استصحاب کنیم.

القول الرابع فی الاستصحاب: فرق بین احکام تکلیفیه و وضعیه به این گونه که در احکام تکلیفیه (وجوب، حرمت، استحباب و کراهت) استصحاب جاری است ولی در احکام وضعیه مانند (شرطیت، جزئیت، سببیت و مانعیت) نمی توان استصحاب جاری کرد.

القول الخامس فی الاستصحاب: در حکم شرعی در صورتی می توان استصحاب کرد که مدرک آن کتاب و سنت باشد ولی اگر حکم شرعی را از عقل استفاده کنیم، هنگام شک قابل استصحاب نیست.

القول السادس فی الاستصحاب: آیت الله خوئی قائل است که استصحاب در موضوعات، حجّت است. همچنین در احکام جزئیه نیز حجّت می باشد ولی در احکام شرعیه ی کلیه حجّت نمی باشد. بنا بر این اگر شک کردیم که آیا وجوب نماز جمعه باقی است یا نه نمی توانیم استصحاب کنیم. یا اینکه آبی هست که تغیّر آن بنفسه زائل شده است که نمی توان استصحاب نجاست کرد.

اما توضیح اقوال فوق:

اما القول الاول: الفرق بین الشک فی المقتضی و الشک فی الرافع

ص: ۲۵۸

توضیح ذلک: شک در اشیاء گاه به سبب استعداد است یعنی نمی دانم استعداد بقاء دارد یا نه. مثلا حیوانی است که می دانم یک سال زنده می ماند ولی نسبت به سال دوم شک دارم که آیا می تواند باقی بماند یا نه. بنا بر این حیوانی است که غالبا یک سال زنده می ماند. یک سال گذشته است و شک داریم آیا همچنان زنده است یا نه.

اما گا شک در بروز مانع است. مثلا حیوانی است مانند فیل که می دانم ده سال زنده می ماند بعد از دو سه سال شک کردم که آیا همچنان زنده است یا اینکه بیماری و مانع دیگری موجب مرگ آن شده است.

مثال شرعی:

شک در رافع: زید معامله ای کرده است و خیار شرط دارد که تا ظرف یک سال هر وقت پول من را پس دهد بتواند معامله را برهم زند. نمی دانم او آیا معامله را برهم زده است یا نه. معامله ی مزبور قابلیت بقاء را دارد و شک ما در این است که آیا مانعی که همان فسخ زید باشد ایجاد شده است یا نه.

شک در مقتضی: طرف معامله مغبون شده است و به حکم قاعده ی لا ضرر او خیار غبن دارد ولی از خیار غبن استفاده نکرده است و ما شک داریم که شاید خیار غبن مخصوص آن اول باشد و حال که فرد یکی دو ماه از خیار خود استفاده نکرده است آیا می تواند از آن استفاده کند یا نه. این از باب شک در مقتضی می باشد و شک داریم آیا خیار غبن این اقتضاء را دارد که بتواند تا این مدت ادامه یابد یا نه. علماء می گویند که دیگر نمی تواند از خیار غبن استفاده کند زیرا خیار غبن زائیده ی از لا ضرر است ولی اگر فرد استفاده نکند ضرر مندفع می شود.

ص: ۲۵۹

نقول: برای شناسایی شک در رافع از شک در مقتضی ضابطه ای وجود دارد و آن اینکه: کل حکم او موضوع لو خلی و طبعه یصلح للبقاء لو لا الرافع. مثلا مسجد اعظم تا رافعی مانند زلزله ایجاد نشود، صلاحیت بقاء دارد. شک در بقاء در این مورد از باب شک در رافع می باشد.

اما: کل شیء یصلح للبقاء مده معینه حتی اگر مانعی ایجاد نشود مانند خانه ای که لب دریا ساخته شده است این از باب شک در مقتضی می باشد.

شیخ انصاری در صدد این است که استصحاب را منحصر به شک در رافع کند ولی ما قائل هستیم که استصحاب هم در شک در رافع جاری می شود و هم در شک در مقتضی

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

استدلال شیخ در عدم جریان استصحاب در شک در مقتضی ۹۳/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استدلال شیخ در عدم جریان استصحاب در شک در مقتضی

بحث در اقوال مربوط به استصحاب است.

یک قول این است که استصحاب مطلقا حجّت می باشد که ما آن را جزء اقوال نشمرده ایم.

سخن در تفصیل اول است که از شیخ انصاری می باشد و آن اینکه اگر مقتضی بقاء باشد و شک در رافع باشد استصحاب جاری می شود ولی اگر در اصل اقتضاء شک کنیم یعنی اگر رافع هم نیاید آیا شیء قابلیت بقاء دارد یا نه، استصحاب حجّت نمی باشد.

ص: ۲۶۰

مثلا من با کسی معامله کرده ام و طرف مقابل برای خود شرط فسخ گذاشته است. در اینجا عقد بیع این قابلیت را دارد تا ادامه یابد تا زمانی که مانعی ایجاد شود، اگر شک کنیم که ایا طرف مبایعه، معامله را فسخ کرده است یا نه در اینجا استصحاب ملکیت جاری می شود.

ولی گاه از قبیل خیار غبن است یعنی فرد مغبون شده است و بر اساس قاعده ی لا ـ ضرر چنین معامله ای لازم نیست و فرد مغبون می تواند معامله را فسخ کند. حال زمانی گذشت و فرد مغبون فسخ نکرد، ما شک داریم که آیا خیار غبن قابلیت بقاء را دارد یا نه زیرا ضرر در آن بعدی از بین رفته است زیرا فرد متوجه ضرر شد و عامدا به آن راضی شد و از خیار غبن استفاده نکرد. حال شک داریم آیا خیار غبن همچنان اقتضاء بقاء دارد یا نه در اینجا استصحاب بقاء خیار جاری نمی شود.

شیخ انصاری برای مدعای خود دو دلیل اقامه کرده است و گاه به ماده ی لا تنقض استدلال می کند و گاه به هیئت آن (لا تنقض یک ماده دارد به نام نقض و یک هیئت دارد به نام لا تفعل)

اما استدلال به ماده ی لا تنقض: نقض در لغت عرب وضع شده است برای گسستن هیئتی که اتصال دارد. دلیل آن آیه ی (وَ لا تَكُونُوا كَالَّتی نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكاثاً) (۱) که زنی بوده که پشم می ریسیده و بعد همه را از هم می شکافته است.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۹۲.

بعد شیخ انصاری اضافه می کند، در یقین، هیئت اتصالیه ای وجود ندارد و اینکه امام علیه السلام می فرماید: (لا تنقض الیقین بالشک) ناچار باید معنای مجازی از یقین اراده شده باشد. البته شیخ توضیح نمی دهد که مراد از معنای مجازی در آن چیست. در میان معانی مجازی، معنایی که به هیئت اتصالیه اقرب است موردی است که متقضی هست ولی شک در رافع وجود دارد نه جایی که اصل اقتضاء محل شک می باشد.

یلاحظ علیه: ما اصل مبنای شیخ انصاری را قبول نداریم. نقض برای شکستن هیئت اتصالیه وضع نشده است. این تنها یکی از مصادیق آن است و واقع این است که نقض وضع شده است برای شکستن امری که مبرم و مستحکم است. دلیل آن سه آیه از قرآن می باشد.

(وَ لا تَنْقُضُوا الْأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها) (۱) واضح است که یمین هیئت اتصالیه ندارد ولی یمین امری مبرم و مستحکم است زیرا وقتی کسی قسم خورده است مقسم به امری مستحکم می شود.

(وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ) (۲) عهد هیئت اتصالیه ندارد.

(فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآياتِ اللَّه) (۳) میثاق نیز هیئت اتصالیه ندارد.

بنا بر این این استدلال شیخ از پایه صحیح نمی باشد. مطابق بیان ما یقین نیز امری مستحکم و مبرم می باشد و در (لا تنقض الیقین بالشک) نباید دنبال معنای مجازی باشیم بلکه نقض مستقیما به خود یقین می خورد و مشکلی نیز ایجاد نمی شود.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۹۱.

۲- رعد/سوره۱۳، آیه۲۵.

۳- نساء/سوره۴، آیه۱۵۵.

اما استدلال به هیئت لا تنقض: البته شیخ این دلیل را از دلیل قبلی تفکیک نمی کند ولی ما برای مشخص شدن مطلب تفکیک کرده ایم. هیئت لا تنقض، همان نهی است و نهی و تحریم و به قول ما زجر، از شکستن یقین به ما می گوید که نباید یقین را شکست. این در حالی است که یقین سابق شکسته شده و از بین رفته است زیرا الآن که من شک دارم یقینی در کار نیست زیرا اگر یقین باقی بود شک به سراغ من نمی آمد. بنا بر این ناچار هستیم که به سراغ معنای مجازی رویم و بگوییم که مراد از یقین در اینجا متیقن است یعنی لا تنقض المتیقن بالشک. در میان متیقن، متیقنی به نقض نزدیک تر است که مقتضی در آن محرز باشد و شک در رافع باشد ولی اگر مورد، به گونه ای است که اصل مقتضی در آن محرز نیست این معنا بعید از نقض می باشد. بنا بر این باید اقرب مجازات را اخذ کرد در نتیجه استصحاب در جایی جاری است که مقتضی محرز باشد و شک در رافع وجود داشته باشد.

یلاحظ علیه: همان گونه که یقین قابل نقض نیست زیرا شکسته است متیقن هم قابل شکستن نیست زیرا متیقن یا حکم شرعی است و یا موجود خارجی مانند حیات زید. اگر متیقن حکم شرعی است، شکستن آن به دست من نیست بلکه به دست خداوند می باشد. بود و نبود حکم شرعی صرفا در اختیار خداوند می باشد. اگر متیقن موجود تکوینی است آن هم در اختیار من نیست. بنا بر این یقین و متیقن هیچ کدام توسط من قابل نقض نیستند.

حال که چنین است می گوییم: مراد از حدیث همان یقین است و مراد از نشکستن آن تعبدا است نه حقیقتا زیرا در حقیقت شکسته است چون وقتی من شک داریم این علامت آن است که یقین سابق شکسته شده و از بین رفته است. وقتی مراد عدم شکستن تعبدی باشد یعنی آثار یقین را نشکن مثلا اگر یقین داشتم وضو دارم با آن نماز می خواندم و الآن هم که شک دارم آیا وضو دارم یا نه همان آثار را بر آن باید بار کنم یعنی بروم و با آن نماز بخوانم.

ان قلت: نماز خواندن با وضوی مشکوک اثر یقین نیست بلکه اثر وضو می باشد که متیقن می باشد. بله اگر یقین، موضوعی بود اثر داشت مانند اینکه کسی نذر می کند هر روز که یقین داشته باشد فرزندش زنده است یک درهم در راه خدا صدقه دهد. ولی در ما نحن فیه سخن از یقین موضوعی نیست بلکه در یقین طریقی بحث می کنیم.

قلت: مراد از اثر یقین، یقین طریقی است و اثر یقین طریقی همان اثر متیقن می باشد. یقین طریقی مانند عینکی است که انسان استفاده می کند تا افراد را ببیند ولی یقین طریقی مانند نگاه به عینک برای خرید آن است. در یقین طریقی، یقین محو در متیقن است و مراد از آن همان آثار متیقن می باشد.

اضافه می کنیم: که دلیل استصحاب فقط لا تنقض نیست بلکه دلیل استصحاب روایات دیگری هم هست که در آن عبارت (لا تنقض) استفاده نشده است و از عباراتی مانند (لا یدخل الشک فی الیقین) یا (یمضی علی یقینه) و یا (یبنی علی الیقین) و یا (انت اعرته و انه طاهر و لم تستیقن انه قد نجّسه) موارد دیگر.

ثم ان المحقق الهمـدانی فی تعلیقته علی الفرائد أیّد نظریه الشـیخ عن طریق آخر: مرحوم بروجردی در مورد محقق همدانی می فرمود که او یکی از فقهـاء محقق در قرن چهاردهم بوده است. او در حاشـیه ی خود به نام التعلیقه الرضویه که بر فرائـد نوشـته است نظریه ی اسـتاد خود شـیخ انصـاری را تقویت کرده است و می فرمایـد: مراد از یقین در لا تنقض الیقین، نمی توانـد یقین سـابق باشـد زیرا چه استصـحاب حجّت باشـد و یـا نباشـد، یقین سـابق در زمان خودش باقی است یعنی اینکه من قبل از آفتاب وضو داشتم امری است مسلم و هنوز هم آن یقین در آن زمان باقی است. آنچه شک دارم در حدوث یقین نیست بلکه در بقاء آن یقین است از این رو بایـد بگوییم که این یقین، تعبـدی است یعنی شـارع در لا تنقض الیقین می فرمایـد: به اعتبار اینکه در سابق یقین داشتی الآن هم تبعـدا یقین داری. حال که این یقین مقـدر شده است می پرسـیم که چه چیز به آن نزدیک تر اسـت آیـا یقینی که مقتضـی را دارا است و شـک در رافع آن داریم یا یقینی که اصـلا نمی دانیم قابلیت بقاء را در حال شک دارد یا ندارد. واضح است که اولی نزدیک تر است. بنا بر این قهرا باید بگوییم که استصـحاب فقط در شک در رافع حجّت می باشـد نه در شـک در مقتضـی زیرا روایت، منصـرف به جـایی است که مقتضـی محرز باشـد و شک در رافع باشـد نه جایی که خود مقتضی مشکوک باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دلیل دوم محقق همدانی و جواب آنها را بیان می کنیم.

تفاصیل موجود در استصحاب ۹۳/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاصیل موجود در استصحاب

بحث در تفصیل شیخ انصاری است که قائل می باشد استصحاب در شک در مقتضی جاری نمی شود اما در شک در رافع جاری می شود. عمده کلام شیخ این بود که بر روی ماده و هیئت لا تنقض تکیه می کرد و می فرمود: نقض به چیزی صدق می کند که هیئت اتصالیه داشته باشد و چون در یقین، هیئت اتصالیه نیست باید معنای مجازی را انتخاب کنیم و آنی که به معنای حقیقی است که همان هیئت اتصالیه است چیزی است که قابلیت بقاء را داشته باشد و شک ما در رافع باشد ولی اگر چیزی اصل بقایش مشکوک است این از معنای حقیقی دور می باشد.

در جواب گفتیم که ما قبول نداریم نقض بر هیئت اتصالیه وضع شده باشد بلکه بر امری محکم و مبرم وضع شده است و یقین خود فی نفسه امری محکم و مبرم است بنا بر این نقض می تواند به خود یقین نسبت داده شود. بنا بر این فرقی ندارد که متعلق آن از باب شک در مقتضی باشد و یا از باب شک در رافع.

بعد اضافه کردیم که محقق همدانی، به کمک شیخ انصاری آمده است و قائل است که استصحاب در شک در مقتضی حجّت نیست. ایشان در الحاشیه الرضویه علی الفوائد المرتضویه (حاشیه بر رسائل) می فرماید: در لا تنقض دو یقین وجود دارد، یکی یقینی است که مربوط به سابق است که سر جای خود باقی است و هرگز تغییر نکرده است این یقین، حقیقی است و یقینی که در مرحله ی بعد است که اعتباری و تعبدی و تقدیری است یعنی شارع می فرماید: هنگام شک باید تعبدا بگویی یقین دارم و آثار یقین را بر آن بار کنی. کسی که می گوید استصحاب حجّت است یعنی آن یقین تقدیری را ثابت می داند و کسی که می گوید استصحاب حجّت نیست آن را ثابت نمی داند.

ص: ۲۶۶

اذا عرفت هذا فاعلم، آنی که مناسب با یقین است و به عبارت دیگر، مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که سخن در چیزی باشد که یک نوع ارزشی داشته باشد یعنی مقتضی در آن محرز باشد و شک در رافع داشته باشیم نه چیزی که در اصل مقتضی آن هم شک وجود دارد و اصل بقاء و استعداد باقی ماندن در آن مشکوک می باشد.

یلاحظ علیه:

اولا: محقق همدانی از دو نوع یقین سخن می گوید: یک یقین حقیقی و یک یقین اعتباری و تقدیری.

این کلام خلاف ظاهر روایت زراره است زیرا امام علیه السلام در روایت زراره یک یقین را فرض می کند و می فرماید: فَإِنَّهُ

عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ (۱) الف و لام در (الْیَقِینَ) عهد ذکری است و اشاره به همان یقین سابق است.

ثانیا: اگر دو یقین داشتیم قطعا باید دو موضوع داشته باشیم، واضح است که در این صورت سخن از استصحاب نیست بلکه سخن از قیاس است. فرق قیاس با استصحاب در این است که در قیاس، موضوع دو تا است ولی در استصحاب موضوع ها یکی می باشند. مثلا در قیاس می گوییم که خمر چون مسکر است حرام است بنا بر این نبیذ هم که مسکر است باید حرام باشد. به همین دلیل در مذهب ما قیاس نیست ولی استصحاب است.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۸.

خلاصه اینکه فرمایش شیخ انصاری و تاید محقق همدانی در تفصیل فوق برای ما قابل قبول نمی باشد.

التفصیل الثانی: محقق سبزواری می فرماید: استصحاب فقط در شک در رافع حجّت است و آن هم بخشی از شک در رافع که شک در وجود رافع باشد ولی اگر شک در رافعیت شیء موجود باشد استصحاب در آن حجّت نیست.

به عبارت دیگر، محقق سبزواری همان فرمایش شیخ انصاری را قبول دارد ولی از شک در رافع یک مورد را استثناء می کند که عبارت است از شک در رافعیت موجود. بنا بر این اگر در شک در رافع شک کنیم که آیا رافع موجود شده است یا نه مثلا وضو دارم و شک دارم که حدثی از من سر زده است یا نه می توانم وضو را استصحاب کنم. ولی اگر در رافعیت موجود شک کنم مثلا بللی از من خارج شود و ندانم بول است یا مذی استصحاب وضو جاری نیست.

دلیل ایشان این است که امام علیه السلام می فرماید: وَ لَا تَنْقُضِ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ (۱) من در اینجا به وجود شیء آخر که خروج بلل است یقین دارم بنا بر این غایت حاصل شده است و نمی توان استصحاب کرد.

نقول: این استدلال از محقق سبزواری بسیار بعید است زیرا مراد از غایت، وجود یک شیء نیست بلکه غایت، یقین به وجود حدث است. یقین به خروج بلل کاره ای نیست بلکه باید یقین به خروج بللی که ناقض وضو می باشد پیدا کنم. بنا بر این اصل وجود، کافی نیست بلکه باید وجود مقید، محقق شود یعنی یقین به خروج بللی که مقید به حدث بودن است حاصل شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۲۴۵، باب۱، ابواب نواقض الوضوء، شماره۶۳۱، ح۱، ط آل البیت.

التفصیل الثالث: محقق خوانسانی (حاج آقا حسین خوانساری) کلام شیخ انصاری را قبول دارد و استصحاب را در شک در مقتضی جاری نمی داند و فقط در شک در رافع حجّت می داند ولی استثناء دیگری وارد می کند و آن اینکه اگر غایت که همان رافع است مجمل باشد، در آنجا استصحاب جاری نیست و الا هست. مثلا شارع می فرماید: صم الی اللیل. من هم روزه گرفته ام و آفتاب غروب کرده است ولی حمره ی مشرقیه همچنان باقی است در اینجا علماء نهار را استصحاب می کند و می گویند نباید روزه را افطار کرد تا زمانی که حمره ی مشرقیه از بین برود. محقق خوانساری می فرماید: استصحاب فوق جاری نیست زیرا معنای نهار مجمل است بین اینکه آیا غروب شمس انتهای آن است یا بین اینکه انتهای آن زوال حمره ی مشرقیه می باشد.

علماء غالبا نظر ایشان را تخطئه کرده اند ولی ما نظر ایشان را قبول داریم.

علت عدم جریان استصحاب در این مورد به سبب این است که استصحاب برای این است که خارج را برای ما روشن کند مثلا نمی دانم زید زنده است یا نه و با استصحاب حیات، خارج برای ما مشخص می شود و آن اینکه می گوییم سابقا زنده بود و الآن هم زنده است در نتیجه همسرش نمی تواند ازدواج کند.

یا اینکه من برای نماز صبح وضو گرفته ام و الآن نمی دانم وضو دارم یا نه. وقتی وضو را استصحاب کنم، خارج برای ما مشخص می شود و آن اینکه من وضو دارم در نتیجه می توانم به قرآن دست بزنم.

ص: ۲۶۹

در ما نحن فیه خارج برای ما مبهم نیست تا توسط استصحاب روشن شود، زیرا می بینیم که آفتاب غروب کرده است و حمره ی مشرقیه هم در جای خود باقی است. خارج از این جهت برای ما ابهام ندارد تا با استصحاب بخواهیم آن را روشن کنیم. آنچه برای ما مجمل است معنای لغوی نهار و لیل است که آیا لیل با غروب شمس حاصل می شود و یا با ذهاب حمره ی مشرقیه. استصحاب نمی تواند معنای لغوی را برای ما مشخص کند در نتیجه در این مورد جاری نیست زیرا استصحاب نمی تواند لغت سازی کند.

التفصیل الرابع: الفرق بین الاحکام التکلیفیه و الاحکام الوضعیه

باید ابتدا فرق بین احکام تکلیفیه و وضعیه را روشن کنیم و این را به جلسه ی بعد موکول می کنیم.

بقیت هنا کلیمه: گاه گفتیم که قاعده ی طهارت حاکم بر استصحاب است و گاه گفتیم که استصحاب حاکم بر قاعده ی طهارت می باشد. بین این دو کلام تناقض نیست زیرا قاعده ی طهارت بر استصحاب طهارت ظاهریه حاکم است. مثلا فردی از بازار عبا می خرد و شک دارد پاک است یا نجس. او قاعده ی طهارت جاری می کند. او فردا هم اگر شک کنم همان قاعده ی طهارت را جاری می کند نه اینکه قاعده ی طهارت دیروز را استصحاب کند. در اینجا قاعده ی طهارت اقل معونه است و استصحاب اکثر معونه. زیرا با صرف الشک قاعده ی طهارت را می توان جاری کرد و احتیاج به یقین سابق و شک لاحق نیست.

اما استصحابی که حاکم بر قاعده ی طهارت است استصحاب طهارت واقعی است. مثلا عبا را در شط فرات آب کشیدیم بعد موقع آمدن به حرم شک کردیم که نجس شد یا نه در اینجا استصحاب طهارت واقعی را جاری می کنیم زیرا نتیجه ی استصحاب فوق قاعده ی طهارت می باشد. قاعده ی طهارت فقط طهارت ظاهری را ثابت می کند ولی استصحاب طهارت واقعی را در اینجا ثابت می کند و می گوید که فرد اکنون نیز تعبدا دارای طهارت واقعی می باشد.

تفاصیل موجود در استصحاب ۹۳/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاصیل موجود در استصحاب

گفتیم در مسأله ی استصحاب اقوالی وجود دارد و به قول چهارم رسیده ایم

التفصیل الرابع: الفرق بین الاحکام التکلیفیه و الاحکام الوضعیه

باید ابتدا فرق بین احکام تکلیفیه و وضعیه را روشن کنیم.

و قبل الورود فی المقصود نقدم امورا:

الامر الاول: تعریف احکام تکلیفیه و وضعیه

تعریف احکام تکلیفیه: الاحکام التکلیفیه عباره عما تشتمل علی البأس و الزجر او انشاء المساواه. یعنی احکام تکلیفیه یا انشاء بعث است مانند فرمان به رفتن یا انشاء زجر است مانند فرمان به انجام ندادن چیزی و یا از باب انشاء مساوات است که همان اباحه است. هر یک از انشاء بعث و زجر به دو گونه است گاه شارع راضی به ترک نیست که می شود واجب (در بعث) و حرام (در زجر) و گاه هست مانند مستحب (در بعث) و مکروه (در زجر).

اما فرق بین اباحه ی شرعیه و اباحه ی عقلیه: در اباحه ی شرعیه اقتضای مساوات وجود دارد یعنی یک نوع داعی بر اقتضاء هست که فرد چه آن را انجام دهد یا ندهد فرقی ندارد. اباحه ی عقلیه لا اقتضاء است یعنی اصلا اقتضایی ندارد. بنا بر این اگر کسی بخواهد اباحه ی شرعیه را مستحب و یا واجب کند، این کار نوعی بدعت است. بر خلاف اباحه ی عقلیه که مقسم برای چهار حکم، واجب، مستحب، مکروه و مباح شرعی می باشد. بنا بر این اباحه ی شرعیه قسمی از اقسام است ولی اباحه ی عقلیه مقسم برای این چهار تا می باشد.

ص: ۲۷۱

اما تعریف احکام وضعیه: احکام وضعیه مانند شرطیت، سببیت، مانعیت و مانند آن

در تعریف آن می گوییم: الاحکام الوضعیه عباره عما لا تشمل علی انشاء البعث و لا انشاء الزجر و لا انشاء المساواه و مع ذلک

لها صله بفعل المکلف اما مباشره (و مستقیما مانند ملکیت که متعلق به فعل مکلف است) و اما غیر مباشره (مانند الماء طاهر که مستقیما ارتباط به فعل مکلف ندارد ولی بی ارتباط هم نیست زیرا اگر آب طاهر باشد می توان آن را نوشید و الا نمی شود.).

در احکام وضعیه انشاء هست ولی انشاء بعث و زجر و مساوات نمی باشد.

الامر الثانی: ان الامور الوجودیه علی اقسام اربعه

الجواهر: الجوهر ما اذا وجد لا فی موضوع

مثلا انسان، جوهر است و وقتی موجود می شود مستقلا موجود می شود و وجود آن استقلالی است. یعنی وجود آن فی نفسه است و قائم به نفس می باشد. (البته به یک معنا قائم به خداوند است ولی این معنا الآن مد نظر ما نیست.)

الاعراض: العرض ما اذا وجد وجد فی موضوع

رنگ عرض است و اگر بخواهد موجود شود باید عبایی باشد تا سیاهی معنا داشته باشد. همچنین است شیرینی و تلخی.

جوهر و عرض مصداق خارجی دارند و در خارج موجود می باشند. هم درخت که جوهر است در خارج است و هم رنگ میوه که عرض می باشد.

ممکن است گفته شود که جوهر هم اذا وجد وجد فی موضوع زیرا انسان برای محقق شدن احتیاج به مکان دارد.

ص: ۲۷۲

جواب این است که مکـان، موضوع نیست زیرا جوهر، گـاه مجرد استماننـد ملائکه و نفس ناطقه که احتیاج به مکان نـدارد. جوهر مـادی است که احتیـاج به مکـان دارد ولی در عین حـال، مکـان نمی توانـد موضوع برای آن باشـد. بنـا بر این احتیاج به مکان، مقوّم جوهر نیست بلکه از خصوصیات جوهر مادی است که به مکان و زمان احتیاج دارد.

الانتزاعیات: چیزی است که بر خلاف اولی و دومی در خارج مصداق ندارد اما خارج یک خصوصیتی دارد که سبب می شود ذهن، این مفهوم را از خارج انتزاع کند.

فوقیت و تحتیت از این قبیل است که از خانه ای دو طبقه انتزاع می شود زیرا می بینیم که طبقه ی دوم فوق طبقه ی اول است و طبقه ی اول تحت آن می باشد.

همچنین است ابوت و بنوت که از دو جوهر خارجی که اب و ابن هستند انتزاع می شوند.

الاعتباریـات: درجه ی اعتباریـات از انتزاعیـات ضـعیف تر است. مثلاـ در خـارج دو سـیب است که در کنار هم از یک درخت آویزان شـده اند. ما در خارج این دو را می بینیم و یا در آسـمان به دو سـتاره که همیشه کنار هم هسـتند نگاه می کنیم بعد دو نفر را به عقد هم در می آوریم و برای آن دو همان زوجیتی که در سیب و یا ستاره دیدیم برای آنها اعتبار می کنیم.

بنا بر این اعتبار این است که آنچه را در خارج می بینیم یک نوع نقشه از آن را در موارد خاصی پیاده می کنیم.

ص: ۲۷۳

یا مثلا می بینیم که سر مدیر بدن است و تا سر از بدن جدا شود بدن بی حرکت باقی می ماند. حال اداره ای تشکیل می دهیم و یک نفر را به عنوان مدیر آنها بر می گزینیم تا برنامه ی آنها را تنظیم و اداره کند و به او رئیس می گوییم. واژه ی رئیس از رأس مشتق شده است و مانند سر است که بدن را اداره می کند. بنا بر این حکم تکوین را به اعتبار می کشانیم.

به عبارت دیگر، اعتبار، یک نوع شبیه سازی تکوین است.

همچنین است ملکیت تکوینی که مثلا من مالک اعضاء بدن خود هستم. بعد آن را در امور اعتباریه داخل می کنم و اگر خانه ای را می خرم خود را مالک آن می دانم.

اذا علمت هذه الامور الاربعه می گوییم: بحث در اعتباریات است.

الامر الثالث: هل الاحکام الوضعیه التی کلها اعتباریات مجعوله مستقله او منتزعه من الاحکام التکلیفیه او مختلفه

این بحث را شیخ انصاری و محقق خراسانی مفصلا بیان کرده اند. یعنی آیا احکام تکلیفیه را شارع به شکل مستقل جعل کرده است یا اینکه این احکام از احکام تکلیفیه استخراج می شود. یعنی آیا شارع همان گونه که وجوب صلات را جعل کرده است شرطیت را نیز جعل کرده است یا اینکه شارع در این موارد جعلی ندارد و فقط فرموده است صل مع الطهور و ما از آن شرطیت طهارت را انتزاع می کنیم و یا می فرماید: لا تصل فی النجس که از آن مانعیت را انتزاع می کنیم و یا می فرماید: اقم الصلاه لدلوک الشمس که از آن سببیت را انتزاع می کنیم.

شیخ انصاری معتقد است احکام وضعیه همه از احکام تکلیفیه انتزاع می شود و هیچ یک مجعول مستقل شارع نیست.

قول دوم، قول صاحب وافیه است که عکس آن را می گوید و آن اینکه همه ی احکام وضعیه را شارع جعل کرده است و احکام تکلیفیه از آن انتزاع می شود.

صاحب کفایه سه قسم کرده است و گاه می فرماید: مجعول است و گاه می فرماید: منتزع است و گاه قائل است که ذو وجهین می باشد.

بحث اخلاقی: یکی از علماء عراق گفته است: الاسلام محمدی الحدوث حسینی البقاء

یعنی رسول خدا (ص) اسلام را ایجاد کرد و درخت اسلام را کاشت ولی باغبان دوم که آن را آبیاری کرد و بقاء آن را تضمین کرد امام حسین علیه السلام بود. زیرا بعد از رسول خدا (ص) همان جمعیتی که ضد اسلام بودند زمام اسلام را به عهده گرفتند و در ظاهر به اسلام پایبند بودند ولی در باطن هیچ التزامی به اسلام نداشتند.

راوی می گوید که معاویه هنگام اذان می گفت که من خیلی ناراحت هستم که نام رسول خدا (ص) را در شبانه روز پنج بار می شنوم. در چنین شرایطی که این درخت در حال خشک شدن بود می بایست کسی مردم را بیدار می کند و اینکه اسلام در خطر است را گوشزد می کرد. شهادت امام حسین علیه السلام لازم نبود که در روز اول ثمربخش باشد زیرا این بذر توسط ایشان پاشیده شد و در طول زمان ثمربخش می شد و به دنبال آن انقلاب توابین، مختار اشعث و مانند آن ایجاد شد و در سال ۱۳۲ یک قیام همه جانبه در کشورهای اسلامی رخ دارد و بنی امیه ریشه کن شد.

ص: ۲۷۵

مفاهیم مستقله و مجعول شرعی ۹۳/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم مستقله (۱) و مجعول شرعی

بحث در مفاهیم مستقله بود که گفتیم دارای اقسام اربعه هستند. برای فهم این مسأله باید مفاهیم مستقله را توضیح دهیم. علت اینکه از واژه ی مفاهیم مستقله استفاده می کنیم این است که معانی حرفیه را داخل نکنید.

مفاهیم مستقله که در ذهن انسان به شکل مستقل قرار می گیرد بر چهار قسم هستند:

۱.جواهر

۲.اعراض

۳.انتزاعیات

۴.اعتباریات

جواهر: جوهر عبارت است از مفهوم مستقل اذا وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع. مانند انسان که در تصور آن نیاز به چیز دیگری نیست و مانند معانی حرفیه نمی باشد که برای تصور آن باید متعلقی که عرض بر آن بار می شود را تصور کنند.

منطقی ها در اینجا غالبا یک سؤال را مطرح می کنند و آن اینکه هرچند جوهر، موضوع نمی خواهد ولی احتیاج به مکان دارد یعنی فراغی هست که جوهر باید آن را پر کند.

جواب آن این است که در ماهیّت انسان، مکان نخوابیده است و ماهیّت انسان فقط حیوان ناطق می باشد. احتیاج به مکان، لازمه ی وجود ماده ی انسان می باشد. کما اینکه اگر جوهر، مجرد باشد مانند روح مجرد و ملک، احتیاج به مکان ندارد.

اعراض: وجه اشتراک عرض با جوهر در این است که عرض هم مانند جوهر، مفهومی مستقل است با این فرق که اذا وجد فی الخارج وجد فی موضوع.

مثلا رنگ برای تحقق احتیاج به جسمی دارد که بر آن عارض شود.

ص: ۲۷۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۸۷.

انتزاعیات: اینها نیز مفهوم مستقلی هستند ولی بر خلاف جوهر و عرض، در خارج مصداقی (۱) ندارند. مثلا فوقیت و تحتیت

در خارج وجود ندارنـد بلکه از فوق و تحت که در خارج هسـتند انتزاع می شونـد. یعنی خارج حیثیتی دارد که به نفس ما این خلاقیت را می دهـد که بتوانیم مفاهیمی را انتزاع کنیم. بنا بر این خارج یک حیثیت وجودیه ای دارد که به ما قـدرت می دهد این مفاهیم را انتزاع کنیم. همچنین است ابوت و بنوت که از اب و ابن انتزاع می شود.

الاعتباریات (۲) : اینها نیز مفهومی مستقل هستند ولی رتبه ی آنها از انتزاعیات هم پائین تر است. اینها نه تنها در خارج مصداق ندارنـد بلکه بر خلاـف انتزاعیـات که در خـارج یـک حیثیت وجودی داشـتند که منشـأ انتزاع می شدنـد، اعتباریـات در خارج حیثیت وجودیه هم ندارنـد. بـا این حـال عقلاء گاه ناچار هسـتند که اموری را فرض کننـد و اعتبار نماینـد و این اعتباریات اثر عقلایی دارنـد. مثلا انسان صد سـر و زوج هر دو اعتباری هسـتند ولی انسان صد سـر اثر عقلایی ندارد ولی زوج و زوجیت اثر عقلاـیی و اجتمـاعی دارد. زوج، انثی و ذکر، رئیس و مالـک و مملوک همه از این قبیـل هسـتند. اینها در خارج وجود نـدارند ولی عقلاء از خارج الهام می گیرند مثلا می بینند که در خارج سر، مدیر بدن است بعد از آن الهام می گیرد و به فردی که در اداره مـدیریت افرادی را به عهده دارد نیز رئیس می گوید (که از رأس مشـتق شده است.) و یا می بیند که دو زوج از میوه در کنـار هم هسـتند و از آن زوجیت را انتزاع می کنـد و به زن و شوهر اطلاق می کنـد. در خارج زوج هست ولی زوجیت وجود ندارد.

ص: ۲۷۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۸۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۸۸.

آیت الله شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه ی خود بر بیع این تقسیمات اربعه را برای اولین بار مطرح کرده اند.

نکته ی دیگر این است که اباحه بر دو معنا است یکی از آنها به معنای اقتضای تساوی است کما اینکه گاه چیزی مانند نماز مقتضی فعل است و گاه چیزی مانند سرقت مقتضی ترک است.

در مقابل آن اباحه ی عقلی است که به معنای لا اقتضاء می باشد.

مقسم برای وجوب، استحباب و کراهت همان اباحه ی عقلی است زیرا به معنای لا اقتضاء است و در منطق آمده است که لا بشرط یجتمع مع الف شرط.

اذا علمت هذا فاعلم، آیا استصحاب مخصوص احکام تکلیفیه است یا مخصوص به احکام وضعیه یا اینکه در هر دو اجرا می شود.

برای جواب این سؤال باید دید که مجعول (۱) شرعی چیست یعنی آیا شارع مقدس احکام تکلیفیه را جعل کرده است یا احکام وضعیه را جعل کرده است و یا هر دو را که هر کدام باشد استصحاب مربوط به همان می شود.

علت اینکه جریان استصحاب متوقف بر تشخیص مجعول شرعی است به سبب این است که در استصحاب شرط است که یا حکم شرعی باشد و یا موضوعی باشد که دارای اثر شرعی می باشد در نتیجه باید دید که مجعول در نزد شرع کدام است و هر کدام که باشد استصحاب در آن راه دارد.

شیخ انصاری در نجف قائل است که شارع مقدس احکام تکلیفیه را جعل کرده است (وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه ی شرعیه.)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۸۹.

·فاضل تونی در مشهد مقابل قائل است که شارع مقدس احکام وضعیه را جعل کرده است و ما از آن احکام، احکام تکلیفیه را انتزاع می کنیم.

·محقق خراسانی هم قائل به تفصیل شده است و گاه می گوید که مجعول، احکام شرعیه است و گاه قائل است که مجعول، احکام وضعیه می باشد.

ما برای شفاف شدن موضوع باید به سراغ قرآن و سنت رویم و ببینیم که چه چیزی را جعل کرده اند. مثلا فرزندی است ده ساله که کاسه ی مردم را شکسته است. باید دید آیا شارع برای فرزند ضمان را جعل کرده است و فرموده است: الطفل ضامن لقیمه هذا الکأس. که از آن انتزاع می شود که چون طفل، تکلیف ندارد ولی او واجب است که قیمت کاسه را پرداخت کند. اگر چنین باشد، قول فاضل تونی ثابت می شود.

شیخ انصاری قائل است که عکس آن ثابت شده است یعنی وقتی طفل مزبور، کاسه را شکست (۱) شارع به ولی او دستور می دهد که قیمت کاسه را پرداخت کند که از این حکم شرعی، ضمانت که حکم وضعی است استخراج می شود.

یا اینکه مثلا در شرع آمده است: لا صلاه الا بطهور (۲) . فاضل تونی در اینجا قائل است که شرطیت که حکم وضعی است مجعول می باشد و از آن حکم تکلیفی برداشت می شود یعنی ای مکلف باید بروی و وضو بگیری ولی شیخ انصاری قائل است که شارع ابتدا می فرماید: ای مکلف باید بروی وضو بگیری و ما از آن حکم وضعی که شرطیت طهارت برای نماز است را استنباط می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۸۹.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۳۶۵، ابواب الوضوء، باب۱، ح۱، ط آل البیت.

همچنین است سببیت دلوک شمس برای نماز و یا در مانعیت وبر ما لا- یؤکل لحمه (اجزاء حیوان غیر مأکول اللحم) و یا مانعیت لباس نجس در نماز.

نقول: برای حل مسأله باید استقراء کاملی را انجام دهیم ولی در چند مثال فوق هر دو احتمال راه دارد یعنی مجعول اولا می تواند حکم وضعی باشد و یا حکم تکلیفی.

به هر حال ظاهر قرآن این است که احکام تکلیفیه جعل شده است کما اینکه مثلا فرمان به اقامه ی نماز هنگام دلوک شمس می شود و یا حکم به غسل می کند.

محقق خراسانی در این مقام بر خلاف آن دو بزرگوار استقراء کامل کرده است و به همین دلیل قائل به تفصیل شده است و برای احکام وضعیه سه قسم ارائه کرده است:

۱.یمتنع جعلها مستقلا و طبعا (انتزاعا و به طبع احکام تکلیفیه)

۲.یمکن جعلها مستقلا و طبعا (یعنی هم می توانند مستقلا جعل شوند و هم به طبع احکام تکلیفی باشند.)

۳.مجعول مستقلا و لا طبعا (کما اینکه امام صادق علیه السلام در مورد فقیه جامع الشرایط فرموده است: فانی قد جعلته علیکم حاکما (۱))

ان شاء الله در جلسه ی بعد این اقوال را بررسی می کنیم.

مجعول شرعی در استصحاب ۹۳/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مجعول شرعی در استصحاب (۲)

گفتیم که در مستصحب شرط است که یا حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی باشد. بنا بر این باید دید که حکم شرعی چیست. اگر احکام وضعیه مجعول باشد همان باید استصحاب شود نه احکام تکلیفی و اگر عکس آن باشد همان باید استصحاب شود بنا بر این باید دید که در شرع کدام یک ابتداء جعل شده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۳۴، ابواب مقدمات الایمان، باب۲، ح۱۲، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۸۹.

شیخ انصاری قائل شده است که احکام تکلیفیه مجعول شارع هستند و احکام وضعیه از آنها انتزاع می شود و مجعول مستقیم

شارع نیستند.

این قول به نظر ما صحیح نیست (۱) زیرا گاه شارع مقدس مستقیما حکمی وضعی را جعل کرده است و ما از آن احکام تکلیفیه را انتزاع می کنیم. مثلا شارع بعد از خواندن عقد ازدواج، زوجیت را جعل می کند و بعد از آن احکامی تکلیفی مانند وجوب نفقه و مانند آن انتزاع می شود.

فاضل تونی عکس قول شیخ را قائل بود.

نقول: اگر منظور ایشان این است که شارع مقدس هم جعل تکلیف کرده است و هم جعل وضع، این کار لغو می باشد بنا بر این در مورد عقد نکاح و مانند آن یکی باید جعل شده باشد و نمی شود هم حکم وضعی که زوجیت است جعل شده باشد و هم حکم تکلیفی زیرا جعل یکی از دیگری مغنی است. اگر هم بگوید که شارع مطلقا حکم تکلیفی را جعل نکرده است این بر خلاف وجدان است زیرا مثلا در آیه ی قرآن حکم وضو حکمی تکلیفی است و ما از آن شرطیت وضو برای نماز را انتزاع می کنیم که حکمی وضعی است. همچنین شارع حکم تکلیفی وجوب نماز هنگام دلوک شمس را جعل می کند و ما از آن حکمی وضعی که سببیت دلوک برای نماز است را انتزاع می کنیم.

محقق خراسانی مسائل اصولی را با مسائل فلسفی مخلوط کرده است و سه (۲) قسمت را ارائه کرده است:

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۸۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۱.

قسم اول احکامی هستند که نه اصلا و نه تبعا (به تبع احکام تکلیفیه) قابل جعل شارع نیستند. بعد چهار مثال به شرطیت، سببیت، رافعیت و مانعیت می زند. بعد دو دلیل اقامه می کند:

دلیل اول: حیث (۱) انه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین (سببیت، شرطیت، رافعیت و مانعیت) لها (از ذات شرط، سبب، رافع و مانع) من التکلیف المتأخر عنها ذاتا، حدوثا و ارتفاعا. (بعد با عبارت کما به سراغ دلیل دوم می رود)

ایشان در واقع در تکوین این مسأله را پیاده کرده است و آن اینکه آتش در خارج موجودیت دارد و اثری دارد به نام احراق. سپس می گوید که سببیت آتش برای احراق را نمی توان از احراق انتزاع کرد زیرا سبب، مقدم است و سببیت سبب هم بر احراق (که سبب است) مقدم می باشد و ما نمی توانیم چیزی را که مقدم است از اثر متأخر انتزاع کنیم.

در عبارت فوق از کفایه عبارت حدوثا مربوط به سببیت، شرطیت و مانعیت می باشد و عبارت ارتفاعا مربوط به رافعیت است.

مثلا وضو شرط است و دلوک سبب است و نجاست مانع است ولی گاه سخن از رافعیت است مانند انحراف از قبله در وسط نماز که رافع صحت می باشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان در تکوین صحیح است ولی ایشان می خواهد آن را در نماز و امثال آن نیز پیاده کند و مثلا بگوید: دلوک سبب است و دارای سببیت می باشد و نمی توان آن را از تکلیف متأخر که (اقم الصلاه) است انتزاع کرد. زیرا اول دلوک است و بعد سببیت و بعد اقامه ی نماز.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۱.

اشکال دیگر این است که دلیل صاحب کفایه اعم است ایشان هم قائل است که این دسته نه اصاله قابل جعل هستند و نه تبعا و حال آنکه دلیل ایشان فقط دومی را ثابت می کند زیرا می گوید که سببیت متقدم است و تکلیف متأخر است و متقدم را نمی شود از متأخر انتزاع کرد این را قبول داریم ولی چرا نشود آن را مستقلا جعل کرد؟

اشکال دیگر این است که ایشان بین واقع السببیه و عنوان السببیه (عنوان ذهنی سببیت و مفهوم سببیت) خلط کرده است آنی که متقدم است واقع السببه است (یعنی در تکوین مانند آتش خارجی نمی توان چنین کرد) ولی عنوان سببیت لازم نیست متقدم باشد زیرا عنوان را می توان از متأخر هم انتزاع نمود. چیزی که جنبه ی اعتباری دارد مانند واقع نیست بلکه به سبب اعتبار معتبِر می باشد. مثلا تا قبل از شریعت اسلام دلوک شمس سببیت برای نماز نداشت ولی بعد از آن پیدا کرد این بر خلاف تکوین است که از ابتدا تا انتها یکسان است و با اعتبار ما تغییر نمی کند.

الدلیل الثانی (۱) : کما ان اتصافها (۲) بها لیس الا لاجل ما علیها من الخصوصیه المستدعیه لذلک تکوینا للزوم ان یکون فی العله لاجزائها ربط خاص به کانت مؤثرا فی معلولها لا فی غیره و لا غیرها فیه و الا لزم ان یکون کل شیء مؤثرا فی کل شیء الی قوله و ان لم ینشأ السببیه للدلوک اصلا.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۱.

این دلیل یک مسأله ی فلسفی صحیحی است که در اینجا به اشتباه پیاده شده است و آن اینکه فلاسفه می گویند: باید بین علت و معلول یک نوع رابطه ای باشد. مثلا بین آشامیدن آب و رفع تشنگی باید رابطه ای ذاتی باشد و هکذا بین خوردن و رفع گرسنگی و الا اگر چنین رابطه ای وجود نداشته باشد لازم می آید که هر چیزی علت برای هر چیزی باشد و مثلا آب باید رفع گرسنگی کند.

بر این اساس، محقق خراسانی می فرماید: آتش ارتباط مستقیمی با احراق دارد و الا اگر به جای آتش، آب گذاشته شود، به جای آتش سردی رخ می دهد. بنا بر این آتش مثلا قبل از اینکه احراق بیاید در درونش دو چیز بوده است یکی ذات سبب که همان آتش است و یکی سببیت که همان رابطه ی ذاتی است. چیزی که ذاتا در درون شیء است را نباید از متأخر که همان احراق است طلب کرد.

یلاحظ علیه (۱) : ذات سبب که در دل شیء است ذاتی آن است که و با جعل، تغییر نمی کند بنا بر این هزار بار هم اگر کسی سببیت احراق را برای آتش جعل کند یا نکند بی فایده است بنا بر این کلام محقق خراسانی در مسائل تکوینی صحیح است و سببیت تکوینی با جعل درست نمی شود ولی اینها همه فقط در عالم تکوین راه دارد نه در عالم اعتبار. عالم اعتبار عالم گسستگی است و به همین دلیل قبل از اسلام دلوک بود ولی سببیت آن برای نماز وجود نداشت و بعد از اسلام، این امر اعتبار شد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۳.

ثم ان المحقق النائینی (1) دو دلیل دیگر به نفع محقق خراسانی اقامه کرده است مبنی بر اینکه سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت قابل جعل نیست.

بیان تفصیل صاحب کفایه در کیفیت جعل در احکام وضعیه ۹۳/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تفصیل صاحب کفایه در کیفیت جعل در احکام وضعیه

محقق در مورد وضعیه قائل به تفصیل شده است و در قسم اول می فرماید: در این قسم، نه مستقلا و نه به تبع احکام تکلیفیه قابل جعل نیستند.

سپس محقق خراسانی برای مدعای خود در این قسم دو دلیل اقامه می کند که در جلسه ی قبل بیان کردیم.

دلیل اول (2) ایشان عبارت است از اینکه سببیت در ذات شیء داخل است و چیزی که در ذات شیء است آن را نمی توان از اثر متأخر انتزاع کرد. مثلا آتش سببیت این را دارد که بسوزاند، این سببیت در ذاتش آتش است و آن را نمی توان از اثر آن که احراق است و متأخر انتزاع کرد زیرا متقدم را نمی توان از متأخر انتزاع نمود.

هکذا در سبب دلوک بر وجوب نماز، سببیت دلوک، در ذات دلوک خوابیده است و آن را نمی توان از اثر آن که اقامه ی نماز است انتزاع کرد.

در جواب این دلیل سه اشکال (3) مطرح کردیم:

اشکال اول این بود که هرچند نتوانیم این حکم وضعی را به تبع حکم تکلیفی نمی توان جعل کرد ولی دلیل نمی شود که مستقلا هم قابل جعل نباشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۳.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۱.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۱.

اشکال دوم این بود که سببیت ذاتی (و تکوینی) که در داخل شیء است مقدم می باشد و نمی توان آن را از متأخر انتزاع نمود ولی مفهوم سببیت هیچ مانعی ندارد که از متأخر انتزاع شود.

اشکال سوم این است که محقق خراسانی بین تکوین و تشریع خلط کرده است. آنی که نمی تواند جعل شود در تکوین است ولی در تشریع می توان جعل کرد زیرا اگر جعل سببیت دلوک برای اقم الصلاه نبود ذاتا دلوک چنین سببیی نداشت.

دلیل دوم (۱) ایشان این بود که اصولاً باید بین سبب و مسبّب یک رابطه ی طبیعی وجود داشته باشد و الا هر چیزی می بایست بتواند سبب برای هر چیزی باشد و مثلا نوشیدن آب باید سبب رفع گرسنگی هم بشود. بنا بر این دلوک، بالذات سببیت برای اقم الصلاه را دارد و چنین چیزی که بالذات در شیء است دیگر احتیاج به جعل ندارد.

ابتدا باید دید که بین دلیل اول و دلیل دوم از نظر اثر چه فرقی وجود دارد.

محقق خراسانی در دلیل اول در این مقام است که بگوید، احکام وضعیه قابل جعل تبعی نیست و آن را نمی توان از اثر متأخر انتزاع کرد ولی در این دلیل در این مقام است که بگوید: این دسته از احکام وضعیه را نمی توان مستقلا جعل کرد. زیرا این سببیت بالذات در دلوک است و نمی توان آن را مستقلا برای آن جعل نمود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۲.

در جلسه ی قبل، اشکال این دلیل را نیز گفتیم و بیان کردیم که این نیز از باب خلط مسائل تشریعی با مسائل تکوینی است.

ثم ان المحقق النائینی (۱) دو دلیل دیگر به نفع محقق خراسانی اقامه کرده است مبنی بر اینکه سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت قابل جعل نیست نه تبعا و نه استقلالا.

دلیل اول: اگر سببیت قابل جعل (۲) باشد لازمه ی آن این است که بسیاری از افعال اختیاری ما خارج از اختیار شود و اضطراری گردد.

مثلا ما عقد نکاح را جاری می کنیم و شارع سببیت را جعل می کند در نتیجه نکاح حلال می شود و نفقه واجب می شود. از آنجا که وجود سبب بعد از مسبّب، امری اضطراری و غیر اختیاری است باید تمامی افعالی که بر نکاح محقق می شود اضطراری شود. همچنین است تملیك و تملك که بعد از انعقاد عقد بیع محقق می شود که باید خارج از اختیار ما باشد.

یلاحظ علیه: در منطق و فلسفه و کلام آمده است که افعال اختیاری بر دو قسم است. گاه این افعال، مستقیما اختیاری هستند مانند القاء در آتش که امری است اختیاری و فرد با اختیار می توان کاغذ را در آتش بیندازد و یا نیندازد. گاه نیز اختیاری با واسطه است مانند احراق، مانند انداختن کاغذ در آتش و سوختن آن. سوختن آتش اختیاری است ولی با واسطه.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۳.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۳.

همچنین بالا رفتن بر پشت بام اختیاری بی واسطه است ولی روی پشت بام رفتن اختیاری با واسطه می باشد.

این گونه اعمال اختیاری که با واسطه است دنیا را پر کرده است. مثلا قصاب از روی اختیار، چاقو را بر گردن حیوان می کشد ولی تذکیه، اختیاری با واسطه است.

بنا بر این مانعی ندارد که شارع در عقد نکاح و بیع، جعل سببیت کند و بعد مسبّب ناچارا به دنبال آن بیاید ولی مسبّب چون با واسطه ی امر اختیاری انجام شده است خودش اختیاری خواهد بود.

دلیل دوم: لوازم وجود احتیاج به جعل (۱) ندارد. در فلسفه آمده است که مثلا اربعه و زوجیت که اربعه ی که ناچارا زوجیت را به دنبال دارد به این معنا که وقتی عدد چهار مانند چهار سکه در خارج محقق شود زوجیت قهرا حاصل خواهد شد و احتیاج به جعل ندارد. زیرا مناط در جعل، فقر و احتیاج است بر این اساس وجود خداوند قابل جعل نیست زیرا فقری در خداوند وجود ندارد ولی وجود ما که فقیر است احتیاج به جعل دارد. در مثال فوق بعد از ایجاد اربعه، نسبت به زوجیت فقری وجود ندارد بنا بر این قابل جعل نمی باشد.

سببیت آتش برای احراق از قبیل لوازم الوجود می باشد همچنین سببیت دلوك برای وجوب نماز از همین قبیل است. بنا بر این وقتی خداوند آفتاب را خلق کرد و آفتاب به وسط آسمان رسید دیگر احتیاج به جعل سببیت آن برای وجوب نماز نداریم و این خود محقق می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۳.

یلاحظ علیه: این قانون در تکوین کاملا صحیح و قابل قبول است. اما بحث ما در عالم اعتبار می باشد. واضح است که قبل از دین اسلام، دلوک، برای وجوب نماز سببیتی نداشت سببیت دلوک برای وجوب نماز امر تکوینی نیست که غیر قابل انفکاک باشد.

تم الکلام فی القسم الاول.

اما القسم الثانی (۱) : ما تناله الجعل تبعا لا استقلالا

یعنی این دسته از احکام وضعیه را می توان از احکام تکلیفیه انتزاع کرد ولی نمی توان آنها را مستقلا جعل نمود.

محقق خراسانی می فرماید: مولی که می خواهد نماز را واجب کند، ده جزء را در کنار هم می گذارد. این سبب نمی شود که جزئیت را از آن انتزاع نماییم. جزئیت هنگامی قابل انتزاع است که امری از ناحیه ی او مانند اقم الصلاه صادر شود. وقتی چنین امری صادر شود متوجه می شویم که سوره مثلاـ جزء است. بنا بر این از تعلق امر بر مرکب، جزئیت را انتزاع می کنیم. هکذا شرطیت و حتی مانعیت (۲) را نیز انتزاع می کنیم. بنا بر این وقتی مثلا مولی می فرماید: لا تصل فی النجس، مانعیت انتزاع می گردد.

یلاحظ علیه (۳) : محقق خراسانی بین جزء الماهیه و بین جزء المأمور به خلط کرده است.

اگر کسی ده جزء را فکر کند و به آنها یک عنوان به نام نماز دهد نام آن ماهیّت است و جزء الماهیه احتیاج به امر ندارد. کما اینکه دکتری معجونی را مرکب از چند گیاه است تجویز می کند و نامی بر آن می نهد. هر یک از آن اجزاء جزء الماهیه می باشد و احتیاج به امر جداگانه ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۵.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۱.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۵.

بله اگر بخواهد اینها جزء مأمور به شود، احتیاج به امر دارد.

اشکال دیگر این است که ادل دلیل علی وقوع الشیء امکانه. رسول خدا (ص) هفده ماه رو به مسجد الاقصی نماز می خواند و بعد در وسط نماز جبرئیل نازل شد و حکم خداوند را رساند که باید به سمت کعبه متوجه شود. خداوند در اینجا استقبال کعبه را به عنوان شرطی برای نماز جعل کرد.

اما القسم الثالث (۱) : ما تناله الجعل مستقلا و تبعا (هرچند بیشتر استقلالی آن واقع شده است.)

اموری (۲) مانند رقیت، حریت، ولایت، زوجیت قضاوت، حکومت و امثال آنها به دو گونه قابل جعل است گاه شارع مقدس مستقیما حکومت را جعل می کند مثلا امام گاه فردی را به عنوان قاضی و یا حاکم منسوب می کند.

گاه نیز به دیگران می فرماید: از این فقیه اطاعت کن که ما از آن حجّیت و قول او را انتزاع می کنیم و یا گاه دستور می دهد که از رأی فلانی تبعیت کن که از آن قضاوت را انتزاع می کنیم. در اینجا از حکم شرعی به وجوب اطاعت، حکم وضعی را انتزاع می کنیم.

یا اینکه شارع در زوجیت، حکم وضعی را مستقلا جعل می کند و بعد از آن یک سری احکام مانند وجوب نفقه انتزاع می شود.

هکذا در مسأله ی کفارات که باید بنده ای را آزاد کرد، حریت که حکمی وضعی است مستقلا جعل می شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۶.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۴۰۲.

محقق خراسانی برای این قسم سه دلیل آورده است که چون واضح است به آنها نمی پردازیم. ما کلام ایشان را در این قسم قبول داریم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود (۱) را در مسأله بیان می کنیم.

اقسام احکام وضعیه ۹۳/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام احکام وضعیه

بحث در احکام وضعیه است. نظرات مختلفی که در این مورد بود را بیان کردیم و اکنون به سراغ نظر (۲) خود می رویم. خاطرنشان می کنیم که در این موارد نباید تحت تأثیر مسائل فلسفی برویم زیرا علم اصول علمی اعتباری و قراردادی است و نباید با مسائل فلسفی بررسی شود.

به نظر ما احکام وضعیه بر چهار قسم هستند:

۱-ما لا یمکن جعله مستقلا

۲-ما یکون مجعولا مستقلا

۳-ما یکون منتزعا من حکم شرعی

۴-ما یجوز فیه الوجهان: الجعل الاستقلالی و الجعل التبعی (که از حکم شرعی انتزاع می شود)

القسم الاول (۳) : ما لا یمکن جعله مستقلا

به عبارت دیگر این قسم امکان جعل ندارد لان المجعول، امر تکوینی و الامور التکوینیه غیر خاضعه للجعل الاعتباری. مانند، التنجیزیه و التعذیریه و الطریقیه و الکاشفیه و الطهاره و القذاره العرفیین.

علت اینکه اینها جعل مستقل ندارند این است که اینها تکوینی هستند و امر تکوینی احتیاج به جعل تکوینی دارد و بحث ما در امور جعلی و اعتباری است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۷.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۷.

تنجیزیت مانند اینکه اماره مطابق واقع باشد که در نتیجه واقع بر انسان منجز می شود.

تعذیریت مانند جایی که اماره مخالف واقع باشد که در نتیجه اماره معذّر خواهد بود. عقل می گوید که اگر اماره مطابق واقع است همان واقع بر انسان منجز است و الا انسان نزد خداوند معذور خواهد بود. این را نمی توان با جعل اعتباری درست کرد و انسان چه بخواهد و چه نخواهد این مسأله در خارج وجود دارد.

طریقیت نیز تکوینی است. بعضی چیزها مانند قطع و ظن طریق است ولی بعضی چیزها مانند شک نمی تواند طریق باشد. این مانند آئینه است که طریقیت دارد ولی خاک سیاه چنین نیست. بنا بر این اینکه آیت الله نائینی می فرماید: در امارات، طریقیت و کاشفیت، مجعول است کلام صحیحی نیست. این دو تکوینی نیست و اگر صد بار هم شارع بگوید که من شک را طریق قرار داده ام، این طریقیت نمی تواند جعل شود.

طهارت و قذارت عرفیه مانند اینکه چیزهایی را عرف پاک می داند مانند کافر که عرف او را تمییز و پاک می دانند و مانند آب. بعضی چیزها در عرف قذارت دارد که اینها همه تکوینی است و با جعل شارع تغییر نمی کند.

القسم الثانی: ما یکون مجعولا مستقلا (۱)

یک سری امور وضعیه هستند که می توانند مستقلا توسط شارع جعل شوند مانند: زوجیت، ملکیت، حریت و طلاق. شارع بعد از خواندن عقد، زوجیت را مستقلا جعل می کند. همچنین بعد از خواندن عقد بیع، بیع را جعل می کند. همچنین است در مورد حریت و آزاد کردن عبد و مسأله ی طلاق. زوجیت زن و مرد اعتباری است زیرا در این مورد از خارج نقشه برداری می کنیم و می بینیم که دو سیب در کنار هم بر روی درخت قرار داد و بعد از آن در مورد زن و شوهر استفاده می کنیم و زوجیت را بر آنها اطلاق می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۸.

ان قلت: این اشکال در کفایه آمده است که ممکن است کسی بگوید که این امور اعتباریه را می توان از احکام شرعیه انتزاع کرد به این گونه که مثلا زوجیت را از حکم شرعی به جواز دخول بر زوجه انتزاع می کنیم و یا ملکیت را از حکم شرعی که جواز تصرف در مبیع است انتزاع می کنیم.

قلت: محقق خراسانی در جواب اشکال فوق سه جواب ارائه کرده است:

الجواب الاول: متکلم که عقد را می خواهد هیچ توجه به احکام شرعیه ندارد. اگر ما این عناوین را از احکام شرعیه انتزاع می کردیم می بایست هنگام خواندن عقد این احکام شرعیه در نظر او می بود.

الجواب الثانی: اگر این عناوین را از احکام شرعیه انتزاع می کردیم لازم می آمد که «ما قصد (۱) لم یقع و ما وقع لم یقصد.» یعنی آنی که من قصد کرده ام این بود که این احکام وضعیه مستقلا جعل شوند ولی این اتفاق نیفتاده است و آنی که من قصد نکرده ام اتفاق افتاده است.

الجواب الثالث: بین این عناوین و احکام شرعیه عموم و خصوص من وجه است به این بیان که ما زوجیت را از جواز دخول به زوجه انتزاع می کنیم و این در حالی است که جواز دخول اعم از زوجیت است مثلاـ انسان می تواند با کنیز نزدیکی کند و حال آنکه کنیز، زوجه نیست.

القسم الثالث: ما یکون منتزعا من حکم شرعی (۲)

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۹۹.

مانند عزیمت و رخصت که جعل مستقل ندارند بلکه از حکم شرعی منتزع می شوند مثلا شارع می فرماید: ای مسافر تمام خواندن نماز بر تو حرام است که از آن انتزاع می کنیم که قصر عزیمت است یعنی حتما باید انجام شود.

همچنین اگر کسی وارد مسجد شده است و دیده است که نماز جماعت تمام شده است و هنوز صف ها به هم نخورده است که شارع فرموده است اذان و اقامه ساقط شده است. از آن رخصت انتزاع می شود. بنا بر این عزیمت از حرمت اتمام و رخصت از جواز ترک اذان و اقامه انتزاع می گردد.

القسم الرابع: ما یجوز فیه الوجهان: الجعل الاستقلالی و الجعل التبعی (که از حکم شرعی انتزاع می شود) با این حال آنی که اتفاق افتاده است این است که آنها مستقلا جعل شده اند. مانند الحکومه و الولایه و القضاوه و الحجیه و الخلافه و الضمان و الکفاله و هکذا.

مثلا- حجیّت به هر دو گونه قابل وضع است مثلا- امام زمان عج فرموده است انا حجه الله علیکم و هؤلائی حجتی علیکم. در اینجا حجیّت مستقلا جعل شده است ولی گاه از حکم شرعی انتزاع می شود مثلا شارع می فرماید: اطع امره، اعمل بقوله و یا اعمل برأیه که از آنها حجیّت انتزاع می شود.

خلافت نیز گاه به جعل مستقل است کما اینکه خداوند به حضرت داود می فرماید: (یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلیفَهً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی) (۱) گاه از حکم شرعی انتزاع می شود کما اینکه دستور می آید که باید به حکم فلانی در محیط اجتماع عمل کنید.

۱- ص/سوره۳۸، آیه۲۶.

حکومت نیز چنین است کما اینکه در روایت آمده است: فانی قد جعلته علیکم حاکما. این را از حکم شرعی نیز می توان انتزاع کرد کما اینکه شارع بفرماید: اطع امره

قضاوت هم گاه مستقلا جعل می شود مانند: أنی قد جعلته علیکم قاضیا و گاه از حکم شرعی انتزاع می شود مانند: اینها المتخاصمین اطع امر هذا.

ولایت هم چنین است کما اینکه در روایت آمده است که رسول خدا (ص) می فرماید: یا علی انت ولی کل مؤمن و مؤمنه من بعدی (۱) . که بخاری آن را نقل می کند ولی عبارت (من بعدی) را حذف کرده است. و گاه این از حکم شرعی انتزاع می شود مانند حکم به اینکه باید به به فرامین و دستورات علی علیه السلام عمل کرد.

حجیّت نیز گاه مستقلا جعل می شود مانند هذه الروایه حجه و گاه از حکم شرعی انتزاع می شود مانند: یجب العمل بقول الثقه.

ضمانت هم چنین است که گاه مستقلا جعل می شود مثلا حضرت یوسف که می خواست برادرش را نزد خود نگاه دارد و در نتیجه اعلام کرد که ظرف ملک دزدیده شده است و بعد فرمود: (وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعیرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعیمٌ) (۲) و گاه از حکم شرعی انتزاع می شود مانند اینکه می گوییم: این بدهکار را رها کن من هستم. یعنی من ضامن هستم.

کفالت هم مانند ضمانت است.

به هر حال ثمره ی بحث این است که در مستصحب شرط است که یا حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی باشد. بنا بر این اگر احکام شرعیه مستقلا قابل جعل باشد می تواند استصحاب شود هکذا اگر منتزع از حکم شرعی باشد ولی اگر نه مستقلا و نه تبعا قابل جعل نباشد نمی تواند مستصحب باشد. مستصحب باید به گونه ای با شارع مرتبط باشد و چنین چیزی ارتباطی با شارع ندارد و قابل استصحاب نیست.

۱- بحار الأنوار، العلامه المجلسی، ج۲۹، ص۸۲.

۲- یوسف/سوره۱۲، آیه۷۲.

قول دیگری در مورد استصحاب: محقق نراقی و سید خوئی قائل هستند که استصحاب در دو مورد جاری می شود: موضوعات خارجیه و حکم جزئی. مثلا زنی سابقا واجب النفقه بوده است و الآن هم هست. اما در احکام شرعیه ی کلیه استصحاب جاری نمی شود مثلا الماء المتغیر اذا زال تغیره بنفسه نمی توان استصحاب نجاست را جاری کرد.

قول دومی که باقی مانده است این است که بین احکام شرعیه که مستقیما از کتاب و سنت استفاده می شود و بین احکام شرعیه که از عقل استفاده می شود باید فرق گذاشت و استصحاب فقط در اولی جاری می شود.

ان شاء الله این دو قول را در تنبیهات مطرح می کنیم.

استصحاب در امور استقبالیه و فعلیت یقین و شک در استصحاب ۹۳/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در امور استقبالیه و فعلیت یقین و شک در استصحاب

شیخ انصاری بعد از اینکه ادله ی استصحاب و اقوال آن را نقل می کند یازده تنبیه (۱) (۲) (۳) ذکر می کند که علمیت شیخ در آنها منعکس شده است و در آنها نوآوری های بسیاری وجود دارد.

آیت الله خوئی نیز دو تنبیه به آن اضافه کرده است و آنها را به سیزده عدد بالغ کرده است. ما نیز یک تنبیه اضافه می کنیم و آن را در ابتدا قرار می دهیم در نتیجه عدد این تنبیهات به چهارده می رسد.

ص: ۲۹۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۳.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۱۹۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۴.

التنبیه الاول: جریان الاستصحاب فی الامور الاستقبالیه (۱)

تا به حال سخن از شیئی بوده است که در سابق وجود داشته است و اکنون در بقاء آن شک داریم بنا بر این متیقن در گذشته بوده و مشکوک در زمان حال است. مثلا قبل از ساعت هشت دارای وضو بودم، الآن که بعد از ساعت هشت است و شک دارم که وضویم باقی است یا نه که بقاء وضو را استصحاب می کنیم.

با این حال آیت الله خوئی یک استصحابی اختراع کرده است که در میان علماء قدیم و جدید بی سابقه بوده است و آن اینکه استصحاب را در آینده اجرا کنیم. مثلا در اول ظهر، به آب دسترسی ندارم یا استعمال آب برای من ضرر دارد و شک دارم که آیا تا غروب، این حالت برای من باقی است یا نه، که ایشان قائل است می توان تا غروب این حالت را استصحاب کرد. نتیجه

اینکه الآن می توانم با تیمّم نماز بخوانم.

علماء می گویند که اگر کسی در اول وقت عذر دارد، باید تا نزدیک غروب صبر کند و اگر عذرش رفع شد وضو می گیرد و الا با تیمّم نماز را بخواند.

دلیل آیت الله خوئی اطلاق (لا تنقض الیقین بالشک) می باشد.

یلاحظ علیه (۲) : تا آنجا که از روایات و بناء عقلاء استفاده کردیم، استصحاب عبارت است از کشاندن حالت سابقه به حالت لاحقه که همان زمان حال است. ولی کشاندن حالت موجود به زمان آینده از روایات و بناء عقلاء استفاده نمی شود. مثلا اگر عقلاء شک کنند که زید زنده است یا نه می گویند الآن زنده است ولی استصحاب نمی کنند که بگویند تا یک سال بعد هم زنده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۴.

البته آیت الله خوئی بعد از استصحاب فوق این را اضافه می کند: مگر اینکه دلیلی باشد که بر خلاف آن دلالت داشته باشد کما اینکه در باب وضو روایت است که باید صبر کرد و سپس اگر آب به دست نیامد، به سراغ خاک برود و تیمّم کند.

دو مثال نقضی:

مثال اول: فرض می کنیم که زنی هست که در غیر ایام عادت خون می بیند (1) مثلاـ در ایام ربیع ایام حیض اوست و هفت روز خون دیده است و بعد ده روز پاک شده است. سپس در روز هجدهم ربیع خون می بیند و نمی دانم که خون این روز استحاضه است یا حیض، علماء می گویند او باید استظهار کند یعنی بین عمل مستحاضه و حیض جمع کند. اگر خون سه روز ادامه یافت، آن را حیض قرار می دهد و الا باید استحاضه حساب کند.

طبق مبنای آیت الله خوئی زن مزبور نباید استظهار کند بلکه بعد از دیدن خون باید بگوید که این خون به حکم استصحاب در آینده بعد از سه روز هم ادامه خواهد داشت و در نتیجه خون حیض است. این چیزی است که احدی به آن قائل نشده است.

مثال دوم (2) : زنی هست که هفت روز خون می بیند. او اگر روز هشتم خون ببیند باید استظهار کند که اگر سر ده روز قطع شد همه حیض می باشد و الا اگر از ده روز هم گذشت، همه اش از هفت روز به بعد استحاضه محسوب می شود. طبق مبنای آیت الله خوئی باید استصحاب در آینده جاری کرد و همه را استحاضه دانست زیرا خون را تا بعد از ده روز استصحاب می کنیم. این هم نکته ای است که هیچ فقیهی به آن فتوا نداده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۵.

التنبیه الثانی (۱) : فعلیه الیقین و الشک

این تنبیه در رسائل نیست بلکه آیت الله خوئی آن را اضافه کرده است.

در استصحاب چهار چیز لازم است و یکی از آنها فعلیت یقین و دیگری فعلیت شک است.

فعلیت یقین به این معنا است که یقین بایـد در فرد فعلی باشـد نه تقـدیری یعنی نبایـد این گونه باشد که اگر ملتفت به آن شود یقین پیدا کند بلکه باید ملتفت باشد و یقین هم حاصل باشد. همچنین این گونه است در مورد شک.

همچنین یشترط وحـده القضـیه المشـکوکه مع القضـیه المتیقنه. یعنی تفاوت این دو قضـیه بایـد در زمان باشـد و الا باید هر دو قضیه یکی باشند.

شیـخ انصاری در تعبیر از شـرط سوم به عبارت دیگری آن را بیان کرده است و از (وحده الموضوع) تعبیر می کند. تعبیر ما که همان تعبیر متأخرین است از تعبیر شـیخ انصاری بهتر است. بنا بر این اگر زیـد زنـده است نمی توان حیات عمرو را استصـحاب کرد.

دلیل بر این شرط کلمه ی (نقض) است که در جایی استعمال می شود که وحدتی در کار باشد و الا اگر موضوع و یا قضیه دو تا باشد، (نقض) صدق نمی کند.

شرط چهارم عبارت است از ترتّب الاثر علی المتیقن بقاء. مثلا من در سابق وضو داشـتم و می توانستم با آن نماز بخوانم و الآن هم که وضو را استصـحاب می کنم می توانم با آن نماز بخوانم. اگر در بقاء اثری نباشـد، تعبد شارع به استصـحاب لغو خواهد بود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۶.

ما در این تنبیه همان شرط اول و دوم را بحث می کنیم و سایر شروط را در تنبیهات آینده بحث می کنیم.

دلیل بر فعلیت یقین و فعلیت شک:

دلیل اول (۱) : انصراف لا تنقض الیقین بالشک الی الیقین و الشک الفعلیین. اگر به کسی بگویند که یقین را با شک نشکن، انصراف به جایی دارد که یقین و شک هر دو در همین زمان موجود باشند.

دلیل دوم (۲) : با استصحاب می توان برای مولی احتجاج کرد و این احتجاج در جایی صحیح است که یقین و شکی وجود داشته باشد و الا اگر یقین و شکی در نفس انسان نیست با چه چیزی می توان با مولی احتجاج کرد. مثلا کسی اگر با استصحاب طهارت نماز می خواهد می تواند با مولی احتجاج کند که من الآن می دانم که در سابق وضو دارم و الآن هم می دانم که شک دارم. اما اگر کسی الآن نداند که در سابق وضو داشته است و یا شکی در بقاء وضو و عدم آن نداشته باشد، استصحاب برای او معنا ندارد و احتجاج با مولی نیز در مورد او راه ندارد.

مثلا در روایت است که راوی از امام علیه السلام می پرسد که لباسش را به ذمی که شراب می نوشد عاریه داده است و نمی داند که لباس مزبور نجس شده است یا نه و امام علیه السلام در جواب می فرماید: فَإِنَّکَ أَعَرْتَهُ إِیَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَیْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّیَ فِیهِ حَتَّی تَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ (۳)

ص: ۳۰۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۷.

۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۲، ص۳۶۱.

امام با عبارت فوق بر فرد احتجاج می کند و آن اینکه یقین به طهارت داری و شک در نجاست. این علامت آن است که یقین و شک الآن در ذهن فرد وجود داشته است.

ان قلت: علماء می گویند که یقین در استصحاب طریقی است و موضوعیت ندارد. یقین گاه طریقی است و گاه موضوعی. در قطع طریقی، به واقع توجه می شود نه به طریق. مانند کسی که می خواهد وضع لباس خود را بررسی کند و به آئینه می نگرد. او به خود آئینه کاری ندارد و نظر او به آئینه طریقی است که خود را بنگرد. بلکه گاه می خواهد آئینه بخرد که نگاه او به آئینه موضوعی است. یقین هم گاه طریقی است که فرد در این حال به خود یقین هیچ توجهی ندارد مانند مثالی که آیت الله حجّت می زد که اگر کسی نگاه به مار و یا عقرب کند فرار می کند و اصلا به یقین خود توجه ندارد. ولی گاه یقین موضوعیت دارد کما اینکه در بعضی از مسائل فقهی خود یقین موضوعیت دارد مانند رکعت اول و دوم که انسان باید یقین داشته باشد که در رکعت اول و یا دوم است.

اشکال اینجاست که یقین و شک در استصحاب جنبه ی طریقی دارد و تمام توجه در آن به متیقن است از این رو چرا باید یقین فعلی باشد. عین این بیان در مورد شک هم جاری است. یقین و شک در خدمت متیقن و مشکوک است و لازم نیست که این دو فعلی باشند بلکه این دو طریق برای متیقن و مشکوک هستند.

ص: ۳۰۱

قلت: در ما نحن فیه دو مقام وجود دارد. مقام احتجاج غیر از مقام ترتّب اثر می باشد. در مقام ترتّب اثر یقین، جنبه ی طریقی دارد و فعلی نیست ولی در مقام احتجاج، یقین موضوعیت دارد و به همین دلیل امام علیه السلام در حدیث فوق توانست احتجاج کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد اثراتی (۱) که بر فعلیت یقین و شک مترتب است را بیان می کنیم.

تنبیهاتی در استصحاب ۹۳/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهاتی در استصحاب

از اشکالات علم اصول این است که صرفا حاوی قواعد است و تطبیقات در آن کم است و حال آنکه این تطبیقات است که ملکه ی اجتهاد را در انسان تقویت می کند.

بنا بر این ما در تنبیه اول، فروعی را مطرح می کنیم. گفتیم که یقین و شک باید در ذهن انسان وجود داشته باشد ولی الا اگر یقین یا شک تقدیری باشد به کار نمی آید.

این فروع به شکل پراکنده در رسائل و کفایه مطرح شده است.

الفرع الاول: اذا احدث و تیقن بالحدث ثم غفل ثم صلی ثم شک فی انه تطهّر بعد الحدث او لا.

مثلا فردی محدث به حدث اصغر شد و مطمئن بود که محدث شده است و بعد غفلت کرد و نماز خواند و بعد از نماز شک کرد که آیا بعد از حدث و قبل از نماز، وضو گرفت بود یا نه آیا نمازش صحیح است یا اینکه باطل می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۸.

در اینجا ما با محقق خراسانی اختلاف داریم. ما معتقد هستیم که استصحاب جاری می شود و نماز فرد باطل است. محقق خراسانی قائل است که قاعده ی فراغ جاری بوده نماز فرد صحیح می باشد.

به نظر ما ارکان استصحاب در اینجا وجود دارد. زیرا اولا یقین سابق که همان یقین به حدث است وجود دارد. شک نیز وجود دارد (بعد از نماز شک دارد.) در نتیجه استصحاب می گوید که لا تنقض الیقین بالحدث بالشک فی الطهاره. در نتیجه نمازش باطل می باشد.

محقق خراسانی در مقابل می فرماید: در اینجا قاعده ی فراغ جاری می شود و این شک بعد از صلات است و دلیل قاعده ی

فراغ می گوید: كُلَّ مَا شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَامْضِهِ كَمَا هُوَ (۱)

البته بر اساس نظر محقق خراسانی فرد برای نمازهای آینده باید وضو بگیرد زیرا قاعده ی فراغ، صحت نسبی را ثابت می کند در نتیجه گذشته، با این قاعده صحیح می شود ولی برای نماز آینده باید وضو گرفت.

نقول: کلام محقق خراسانی صحیح نیست زیرا میزان در قاعده ی فراغ این است که حالت شک با حالت عمل از نظر تذکر و هشیاری متفاوت باشد. یعنی فرد در حال عمل، هشیارتر از حال شک باشد. زیرا در روایت آمده است:

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ (۲)

ص: ۳۰۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۸، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۶، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۱، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۹، ح۷، ط آل البیت.

این در حالی است که فرد در ما نحن فیه در هر دو حالت مساوی است. زیرا دچار غفلت شد و نماز خواند و بعد از نماز متوجه غفلت شد و او در حال نماز، هشیارتر نبود زیرا غفلت قبل از نماز حاصل شده است.

دو مثال می زنیم که در آن قاعده ی فراغ جاری نیست زیرا حالت عمل با شک یکسان است.

مثال اول: من وضو گرفتم و یقین دارم که انگشتر خود را تکان نداده بودم. بعد از وضو شک می کنم که آیا وضویم درست بوده است یا نه و آیا آب به زیر انگشتر رسیده است یا نه. بعضی می گویند که قاعده ی فراغ جاری است ولی به نظر ما جاری نیست زیرا وضعیت در حال شک با حین عمل از نظر اذکریت یکسان است. یعنی همان موقع که وضو می گرفت و انگشتر را تکان نداده بود اگر کسی از او می پرسید آیا آب زیر انگشتر رفته است یا نه آن موقع هم مانند بعد از نماز نمی دانست. بله گاه شک دارد که انگشتر را تکان داده است یا نه در این حال بحث متفاوت می شد ولی سخن در جایی است که می داند تکان نداده است.

مثال دوم: دو آب است که یکی سرکه است و یکی آب. من در تاریکی با یکی وضو گرفتم و بعد شک می کنم که آیا با سرکه وضو گرفته ام یا آب. می گویند که در اینجا قاعده ی فراغ جاری است و وضو صحیح می باشد ولی به نظر ما این قاعده جاری نیست زیرا حالت عمل و شک از نظر هشیاری یکسان است زیرا در همان تاریکی اگر کسی از او می پرسید که با چه چیزی وضو گرفتی نمی دانست.

ص: ۳۰۴

ان قلت: ممکن است به استصحابی که ما در اصل مسأله جاری کرده ایم اشکال شود که استصحاب شما قهقری است.

قلت: استصحاب قهقری به سمت بالا- می رود مثلا- امروز امر حقیقت در وجوب است و شک داریم که در زمان رسول خدا (ص) هم چنین بوده است یا نه. یقین امروز را به زمان گذشته می کشانیم و می گوییم در آن زمان هم امر حقیقت در وجوب بوده است.

یا دابه الآن به اسب گفته می شود و در زمان رسول خدا (ص) شک داریم به چه چیزی گفته می شد ومانند آن.

ولی در ما نحن فیه، شک را بعد از نماز اخذ کرده و به قبل از نماز رفته و دوباره بر می گردیم و می گوییم: یقین به حدث داشتم و شک در رفع حدث دارم. شک هرچند بعد از نماز است و یقین قبل از نماز ولی در اینجا اندکی عقب رفته و باز بر می گردیم و حال آنکه در استصحاب قهقهری برگشتی در کار نیست.

الفرع الثانی: اذا احدث و تیقن بالحدث ثم شک فی رفع الحدث ثم غفل ثم صلی ثم شک فی رفع الحدث.

محقق خراسانی در اینجا با قول ما هماهنگ بوده و قائل است و استصحاب حدث می کند.

فرق این فرع با قبلی در این است که در فرع قبلی، قبل از صلات شکی وجود وجود ندارد بلکه اول محدث شد و بعد غافل شد ولی در اینجا قبل از غفلت شک کرده است.

ص: ۳۰۵

در اینجا استصحاب جاری می شود زیرا اول یقین سابق که یقین به حدث است وجود دارد. شک در اینجا یا می تواند شک قبل از غفلت باشد که بعد از حدث موجود شد و بعد غفلت عارض او شده است. این غفلت در ذهن هست ولی فرد از آن غفلت کرده است. بنا بر این یقین و شک هر دو قبل از نماز می باشد. شک مزبور می تواند بعد از نماز باشد. به هر حال هر کدام که باشد موجب می شود که ارکان استصحاب کامل باشد.

به هر حال، قاعده ی فراغ به دو جهت جاری نیست.

الوجه الاول: حالت شک با حالت عمل از نظر هشیاری یکی است و حال آنکه در قاعده ی فراغ، فرد باید در حالت عمل اذکر از حالت شک باشد.

الوجه الثانی: یشترط فی قاعده الفراغ وجود الشک بعد الصلاه و حال آنکه در این مورد، شک قبل از نماز تحقق یافته است.

ان قلت: در ما نحن فیه بعد از نماز دوباره شک کرده است.

قلت: این شک، شک جدیدی نیست بلکه همان شک اول است که از آن غفلت کرده بود.

الفرع الثالث: اذا تطهّر ثم شک فی الحدث ثم غفل ثم صلی ثم شک

فرق بین فرع سوم و دوم در این است که در فرع قبلی فرد در ابتدا محدث بود ولی در اینجا در ابتدا متطهّر می باشد.

در اینجا نیز استصحاب طهارت جاری می باشد زیرا ارکان آن که یقین و شک می باشد موجود است. این شک چه قبل از نماز باشد یا بعد از نماز فرقی ندارد زیرا شک بعد از نماز شک جدیدی نیست و همان شک قبل از نماز می باشد که از آن غفلت کرده است. نتیجه اینکه نماز چنین کسی صحیح می باشد.

ص: ۳۰۶

در اینجا قاعـده ی فراغ لغو است زیرا مفاد آن با استصـحاب یکی می باشـد. این بر خلاف دو فرع قبل است که مفاید قاعده ی فراغ با استصحاب متفاوت بود.

ان قلت: استصـحاب طهارت مثبت است زیرا سابقا طهارت داشـتم و الآن هم می گویم که متطهر هستم. لازمه ی عقلی آن این است که نمـاز من بـا طهارت خوانـده شـده است. زیرا عقل می گویـد که اگر مصـلی متطهر است نماز او همراه با طهارت می باشد.

قلت: اگر اینها اصل مثبت باشد سـنگ روی سنگ بند نمی شود و باید فاتحه ی استصحاب خوانده شود. زیرا مثلا سابقا آفتاب غروب نکرده بود و من نهار را استصحاب کرد که لازمه اش این است که نماز من در نهار بوده است نه در شب و مانند آن.

فروعاتی در استصحاب ۹۳/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروعاتی در استصحاب

سخن در تنبیهات مختلف استصحاب (۱) (۲) (۳) است و در تنبیه اول فروعاتی تطبیقی را مطرح کرده ایم.

فرع سوم عبارت بود از: اذا تطهّر ثم شک فی الحدث ثم غفل ثم صلی ثم شک

گفتیم در اینجا استصـحاب طهارت جاری است ولی قاعـده ی فراغ جاری نمی باشد زیرا اولا فرد حین عمل باید از حین شـک هوشیارتر (۴) باشد و حال آنکه حال فرد در هر دو وضعیت یکسان است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۳.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۱۹۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۴۰۴.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۱۱.

ثانیا در قاعده ی فراغ شک، بعد از نماز است ولی در اینجا قبل از نماز می باشد.

بله قاعـده ی فراغ در این فرع در صورت اجرا همان ننتیجه ای را می دهد که استصـحاب می دهد ولی در عین حال اجرای آن لغو و با دو مشکل فوق مواجه است.

الفرع الرابع (۱) : اذا ایقن بالطهاره و شک و غفل و صلی ثم ایقن بتوارد الطهاره و الحدث و لم یعلم تقدم احدهما علی الآخر.

مثلاـ فرد یقین دارد که وضو دارد و بعد از یک ساعت شک کرد که آیا حدثی از او سر زد یا نه و بعد از این یقین و شک غفلت کرد و نماز خواند و بعد از نماز متوجه شد که قبل از نماز هم یک بار حدثی از او سر زد و هم یک بار وضو گرفت ولی نمی داند که کدام یک مقدم و کدام یک مؤخر بوده است. اگر حدث مقدم بود او وضو داشت و نماز را با وضو خوانده است و الا نه.

ربما یقول (۲) ، الصلاه صحیحه استصحابا للطهاره الاولی (همان موقع که یقین به طهارت داشت.) زیرا ارکان استصحاب تمام است، هم یقین به طهارت وجود دارد و هم شک بعدی در نتیجه طهارت را استصحاب می کنیم.

یلاحظ علیه: ان الطهاره الاولی منتفیه قطعا زیرا فرد بعدا یقین دارد که هم حدثی از او سر زده است و هم طهارت، اگر طهارت متقدم باشد یعنی دو طهارت پشت سر هم اتفاق افتاد و بعد حدثی رخ دارد و آنها را خراب کرد و اگر اول طهارت بود و بعد حدث و بعد طهارت بعدی باز هم طهارت اولی یقینا از بین رفته است و طهارت ثانیه بعدا حاصل شده است. بنا بر این استصحاب طهارت اولی سالبه به انتفاء موضوع می باشد زیرا قطعا آن طهارت باقی نمانده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۲.

ربما یقال باستصحاب الطهاره المتحققه بالوضو الثانی. یعنی طهارت ثانیه (۱) را استصحاب می کنیم. زیرا یقین دارم که قبل از نماز هم حدث از من سر زد و هم طهارت و بالاخره طهارت یقینی است و همان را استصحاب می کنم تا بعد از نماز در نتیجه نماز من با طهارت بوده است.

یلاحظ علیه: ان الطهاره الثانیه لیست رافعه للحدث مائه بالمائه

این استصحاب جاری نیست زیرا وضوی دوم صد در صد رافع حدث نبوده است به این معنا که این طهارت بر یک فرض رافع حدث بوده و بر یک فرض رافع حدث نبوده است بنا بر این پنجاه درصد رافع حدث نبوده و این زمانی است که من اول طهارت گرفته باشم و بعد از من حدث سر زده باشد و پنجاه درصد رافع حدث بوده و آن زمانی است که اول حدث از من سر زده باشد و بعد طهارت را تحصیل کرده باشم. این در حالی است که طهارتی می تواند نماز را درست کند که بدانیم صد در صد رفع حدث کرده است.

نتیجه اینکه طهارت اولی قطعا شکسته شد و طهارت دوم نیز یقینا رافع حدث نیست و فقط پنجاه درصد احتمال رافعیت حدث در آن است. بنا بر این نماز مزبور نمی تواند محکوم به صحت باشد زیرا برای آن طهارت را احراز نکرده ایم.

مثلا (۲) دو اناء هست که هر دو پاک است و یقینا در یکی قطره ی خونی افتاده است. در اینجا علم اجمالی منجز است و باید از دو اناء اجتناب کنم. زیرا یشترط فی العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر و در اینجا نیز چنین است زیرا اگر قطره ی خون در اناء اول بیفتد باید از آن اجتناب کرد و اگر در دومی افتاده باشد باید از آن اجتناب نمود.

ص: ۳۰۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۳.

اما اگر دو اناء داشته باشیم که یکی از آنها نجس و دیگری پاک باشد و بعد قطره ی خونی در یکی از آنها بیفتد در اینجا علم اجمالی منجز نیست زیرا اگر قطره ی خون در اناء پاک افتاده باشد منجز است ولی اگر در اناء نجس افتاده باشد منجز نیست. در اینجا باید اناء نجس را ریخت و می توان اناء پاک را نوشید.

اذا علمت هذا فنقول که در فرع مزبور اگر دو وضو پشت سر هم باشد (طهارت اولی و طهارتی که بعد از نماز به آن یقین دارم) و بعد حدث آمده باشد این طهارت دوم نمی تواند رافع حدث باشد ولی اگر بعد از طهارت اولی، حدث و بعد طهارت دوم حاصل شود، این طهارت رافع حدث است. این علم اجمالی منجز نیست زیرا علی کل تقدیر محدث تکلیف نمی باشد.

التنبیه الثالث: اذا کان المتیقن ثابتا بالاماره و البینه (۱)

این تنبیه را آیت الله خوئی اضافه کرده است و آن اینکه گاهی از اوقات من علم وجدانی به متیقن دارم مثلا می دانم که قالی مال شماست و بعد شک دارم که آیا از ملک شما بیرون آمده است یا نه در اینجا استصحاب بقاء قالی در ملک شما جاری می شود.

ولی گاه علم ندارم که قالی ملک شماست بلکه دو عادل به این شهادت داده اند و بعد من شک می کنم که شما آن را فروخته اید یا نه یا اینکه من قالی را در منزل شما دیدم و ید اماره ی ملکیت است آیا در این موارد که علم وجدانی وجود ندارد می توان استصحاب کرد؟ جمعی گفته اند نمی شود زیرا مفاد استصحاب عدم نقض یقین به شک است و در اینجا یقینی وجود نداشته است بلکه بینه و اماره قائم شده است و اینها از باب تعبد است نه علم وجدانی.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۴.

ثم ان القوم اجابوا عن الاشکال بوجهين:

الاول: ما اجاب به المحقق الخراسانی (۱) و آن اینکه در استصحاب علم به ثبوت لازم نیست بلکه فرض ثبوت کافی می باشد. مثلا من فرض می کنم که با وجود ید و اماره، قالی ملک شماست و همین مقدار کافی است که بتوانم استصحاب کنم.

بعد مثال می زند به اینکه من نذر می کنم که اگر خداوند به رفیقم پسری دهد من مادامی که او زنده است هر ماه یک دینار صدقه دهم. بعد یقین پیدا نکردم که او دارای فرزند شده است بلکه خبری به من رسیده و گفته است که پسری برای او دنیا آمده است در اینجا باید هر ماه یک دینار بدهم و هر وقت شک کردم که او زنده است یا نه حیات او را استصحاب کنم. یعنی علی فرض اینکه او دارای فرزند بوده حیات او را استصحاب کرده و هر ماه صدقه می دهم.

بعد اضافه می کند: ان قلت این از باب اجتهاد در مقابل نص است زیرا در روایت است: (لا تنقض الیقین بالشک) نه لا تنقض الفرض بالشک. بنا بر این فرض ثبوت کافی است و اگر کسی در فرض ثبوت شک در بقاء کند، لا تنقض آن را شامل نمی شود زیرا حدیث لا تنقض در جایی است که اصل مطلب مسلم الثبوت باشد نه مفروض الثبوت.

سپس جواب می دهد که یقین در اینجا ابزار و وسیله ای (۲) است که بتوانیم استصحاب را جاری کنیم و یقین در واقع مقدمه ی استصحاب در هنگام شک در بقاء است بنا بر این خودش موضوعیت ندارد و حتی اگر فرض ثبوت باشد نیز کفایت می کند. بنا بر این مهم در اینجا استصحاب بقاء است نه ثبوت یقین سابق.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۵.

تـا اینجـا مثـال برای موضوعات بود و اما مثال در احکام (۱) ، خبر واحـد اقامه شـد مبنی بر اینک دعا عهـد رؤیه الهلال واجب است و من احتمـال منسوخ بودن این خبر را می دهم. در اینجـا بایـد دعا کنم زیرا علی فرض ثبوت بقاء در شک در بقاء همان را استصحاب می کنم و لازم نیست که ثبوت خبر مزبور یقینی باشد.

ایشان با این تفصـیل مشکل بسیاری از استصحاب ها را حل کرد زیرا در غالب استصحاب ها یقین گذشته یقین وجدانی نیست و غالبا انسان به جای یقین، اطمینان دارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب این اشکال را بررسی می کنیم.

استصحاب اماره و بینه و استصحاب اصول عملیه ۹۳/۱۰/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب اماره و بینه و استصحاب اصول عملیه

نکته ای در تنبیه دوم (۲) در فرع چهارم (۳) باقی مانـده است و آن اینکه: فردی است که: تطهر ثم شک ثم غفل ثم صـلی ثم علم بتوارد الحدث و الطهاره بعد الصـلاه. یعنی فردی متطهر بود و بعد شک که طهارتش باقی است یا نه و سپس غفلت کرد و بعـد نماز خوانـد و بعد از آن یقین پیدا کرد که قبل از نماز هم حدثی از او سـر زد و هم طهارتی کسب کرد ولی نمی داند که کـدام یک متأخر است و کـدام یک متقدم. اگر اول طهارت را کسب کرده بود و بعد حدث، نمازش باطل است و الا صـحیح می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۰۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۰.

ما در اینجا دو مستصحب داریم: استصحاب طهارت و استصحاب حدث زیرا این فرد در سابق یقینا هم محدث بوده و هم وضو گرفته است چرا ما در جلسه ی قبل استصحاب طهارت را قبول نکردیم ولی استصحاب حدث را جاری دانستیم؟

زیرا گفتیم میزان این است که هم طهارت باید صد در صد رافع حدث باشد و هم حدث باید صد در صد ناقض طهارت باشـد و حال آنکه چنین نیست زیرا وضو، پنجاه درصـد رافع حـدث است و آن زمانی است که وضو بعـد از حـدث باشـد ولی پنجاه درصد احتمال دارد که وضو اول باشد و حدث بعد در نتیجه نمی تواند رافع حدث باشد. بنا بر این علم نداریم که وضوی دوم ما رافع حدث باشد. (طهارت اول نیز یقینا از بین رفته است.)

اما حـدث در تمامی حالات ناقض طهارت است یعنی اگر حـدث اول باشـد، طهارت اول را از بین برده است و اگر دوم باشـد

طهارت اول و دوم را نقض کرده است. بنا بر این حدث یقینا ناقض طهارت است ولی وضو پنجاه درصد رافع حدث است بنا بر این طهارت قابل استصحاب نیست و فقط حدث استصحاب می شود. این گفته بر اساس همان قاعده ی مشهور در علم اجمالی است که گفتیم: یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر.

التنبیه الثالث (۱) : اذا کان المتیقن ثابتا بالاماره و البینه

گفته شده است که مستصحب اگر با یقین ثابت شود، می تواند مصداق لا تنقض باشد بنا بر این اگر یقین دارم که این عبا ملک شماست و بعد شک داشته باشم آیا از ملک شما بیرون آمده باشد می توانم استصحاب کنم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۱.

اما اگر مستصحب ظنی باشد یعنی با اماره ی ید و یا بینه ثابت شده باشد، هنگام شک در بقاء نمی توان استصحاب را جاری کرد.

این مثال برای موضوعات بود و اما مثال در احکام، خبر واحد اقامه شد مبنی بر اینکه دعا عهد رؤیه الهلال واجب است و من احتمال منسوخ بودن این خبر را می دهم. در اینجا لازم نیست دعا کنم.

نقول: اگر چنین باشد استصحاب در موارد بسیاری از فقه جاری نمی شود زیرا در بسیاری از موارد، مستصحب با اماره مانند خبر واحد و یا با قاعده ی ید و مانند آن از سایر امارات ثابت شده است.

چهار جواب از این ادعا بیان شده است:

الجواب الاول: محقق خراسانی می فرماید: در استصحاب علم و یقین به ثبوت لازم نیست بلکه فرض ثبوت کافی می باشد. به عبارت دیگر، یقین به حدوث موضوعیت ندارد و اگر شارع از یقین به حدوث سخن گفته است این به سبب آن است که بتوانیم تعبد به بقاء پیدا کنیم. حال که موضوعیت ندارد، می توان گفت که فرض الثبوت، جانشین یقین به ثبوت شود.

یلاحظ علیه:

اولا: ایشان در مثالی که می زند صحیح گفته است و حق با ایشان است زیرا ایشان در مثال نذر می گوید: اذا نذر درهم عند بقاء الشیء علی تقدیر ثبوته (نه علی فرض الیقین بثبوته). در این مثال یقین به حدوث اخذ نشده است بلکه فرض الحدوث در آن اخذ شده است. بنا بر این خود نذر کننده یقین به ثبوت را شرط نکرده بلکه فرض ثبوت را شرط دانسته است.

واضح است که این مثال با ما نحن فیه تطبیق ندارد زیرا روایات استصحاب می گوید: لا تنقض الیقین بالحدوث بالشک فی البقاء نه لا تنقض فرض الیقن بالحدوث بالشک فی البقاء.

ثانیا: محقق خراسانی می گوید که یقین در اینجا طریق به متیقن است یعنی لا تنقض الیقین به معنای لا تنقض المتیقن است. بنا بر این اگر کسی وضو دارد و بعد شک می کند یعنی لان تنقض المتقین که همان وضو است. بنا بر این یقین موضوعیت ندارد و آنی که موضوعیت دارد متعلق یقین است.

این کلام صحیح است ولی حق این است که یقین دو موقعیت دارد:

در مقام استصحاب حق با محقق خراسانی است اما مقام دیگری نیز وجود دارد و آن مقام احتجاج می باشد. وقتی که من می خواهم بر مولی احتجاج کنم به دو چیز احتیاج دارم: یقین و شک. وقتی من یقین ندارم که عبا ملک شما بوده است نمی توانم استصحاب کنم و بعد با آن به مولی احتجاج نمایم.

الجواب الثانی: در امارات (مانند خبر واحد و ید) نیز شرع مقدس طریقیت را جعل کرده است در نتیجه اماره قهرا نازل منزله ی علم شده است.

یلاحظ علیه: ما در امارات جعل نداریم و تمامی امارات از قبیل امضاء است و شارع امارات عقلاییه را امضاء کرده است مثلا قبل از شرع، مردم به امارات و خبر واحد عمل می کردند و بعد شارع همان را امضاء کرده است.

مرحوم نائینی نیز جوابی شبیه همین ارائه کرده است

الجواب الثالث: امام قدس سره جوابی داده است که مطابق کتاب و سنت و واقع گرایانه می باشد و آن اینکه برای یقین دو اصطلاح وجود دارد: یقین در کتب منطق که به معنای الاعتقاد الجازم المطابق للواقع است.

یقین دیگری هم در کتاب و سنت داریم که به معنای حجّت می باشد. گویا امام علیه السلام که می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک در این مقام است که بفرماید: لا تنقض الحجه باللا حجه.

در اصول کافی روایات بسیاری از این قبیل آمده است مثلا در یک باب آمده است: باب الفتوی بغیر العلم یا باب الاستیکال بالعلم و باب القول بغیر العلم. در همه ی این ابواب و روایات، علم به معنای علم منطقی نیست بلکه به معنای حجّت می باشد. بنا بر این یقین به حدوث یعنی حجّت داشتن به حدوث. از این رو وقتی عبا در دست شماست من چون حجّت شرعی دارم که عبا را در ملک شما بدانم در واقع یقین به ملکیت شما دارم.

نتیجه اینکه در تمامی امارات مانند خبر واحد، شهرت فتوایی و مانند آن می توان استصحاب کرد.

امام قدس سره اضافه می فرماید: زراره که در نجاست لباسش (۱) شک کرده بود و بعد طهارت را استصحاب کرده بود یقین صد در صد به طهارت لباس نداشت بلکه خانواده ی او لباسش را شسته بود و بعد به شکل خبر واحد به او خبر از شستن داده بود. این گونه نبود که زراره لباس خود را در شط فرات شسته باشد تا علم منطقی به طهارت آن داشته باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۷.

اما اصول عملیه: اصول عملیه حجّت نیست بلکه معذّر (۱) می باشد. حجّت طریق به واقع است ولی اصول عملیه فقط موجب این می شود که من نزد خداوند عذر داشت باشم. آیا اصول عملیه را می توان استصحاب کرد؟

قلت: ما در اینجا نیازی به استصحاب نداریم زیرا در سابقا کرارا گفتیم که قاعده ی طهارت حاکم بر استصحاب طهارت است. یعنی من عبا را امروز از شما خریدم و نمی دانم طاهر است یا نجس. قاعده ی طهارت می گوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. حال فردا اگر دوباره شک در طهارت و نجاست لباس کنم، همان قاعده ی طهارت را جاری می کنم و دیگر لازم نیست قاعده ی طهارت که دیروز جاری کرده بودم را استصحاب کنم زیرا قاعده ی طهارت دارای مؤونه ی کمتری است چرا که صرف شک کافی در اجرای آن است و لازم نیست به سراغ استصحاب روم که موؤنه ی بیشتری احتیاج دارد و باید در آن حالت سابقه را نیز لحاظ کنم.

همچنین مثلا- قاعده ی برائت بر استصحاب برائت حاکم است مثلا امروز اصل برائت جاری شد و گفت که شرب تتن حلال است. فردا اگر شک کنم لازم نیست که قاعده ی برائت دیروز را استصحاب کنم بلکه همان اصل برائت راجاری می کند.

همچنین است در مورد قاعده ی اشتغال که مثلا نمی دانم ظهر واجب است یا جمعه و در نتیجه به سبب قاعده ی اشتغال هر دو را خواندم. در جمعه ی بعد لازم نیست که قاعده ی اشتغال را استصحاب کنم بلکه همان قاعده ی اشتغال را دوباره جاری می کنم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۷.

البته مواردی هم هست که استصحاب بر قاعده ی طهارت حاکم است که سابقا این نکته را توضیح دادیم.

تم الکلام فی التنبیه الثالث. تنبیه چهارم [(۱)] مطابق با اولین تنبیه شیخ انصاری [(۲)] است. این سه تنبیه در رسائل وجود ندارد. تنبیه چهارم [(۳)] در مورد استصحاب کلی است. استصحاب کلی به این معنا است که ما گاه شخص را استصحاب می کنیم ولی گاه شخص، مشخص نیست بلکه کلی را استصحاب می کنیم.

ان شاء الله فرق بین کلی منطقی، طبیعی و عقلی را بیان می کنیم.

بحث اخلاقی:

میلاد مسعود رسول خدا (ص) در هفدهم ربیع الاول است. اهل سنت قائل هستند که میلاد حضرت، در دوازدهم است. البته بعضی از روایات ما نیز بر دوازدهم دلالت دارد.

شیخ سعودی قائل شده است که جشن میلاد رسول خدا (ص) بدعت و حرام می باشد و شیخ ازهر این قول را رد کرده و گفته است که رسول خدا (ص) روزهای پنج شنبه و دو شنبه را به عنوان میلادش روزه می گرفت.

ما به شیخ سعودی می گوییم که بدعت را باید معنا کرد. بدعت به این معنا است که چیزی که در دین نیست را وارد دین کنند. اگر ما ادعا کنیم که شرع مقدس فرموده است که باید روز میلاد رسول خدا (ص) را جشن گرفت و حال آنکه چنین روایتی وجود ندارد این بدعت محسوب می شود. اما اگر ما که جشن می گیریم به این معنا نباشد که خداوند چنین دستوری داده است بلکه از این جهت باشد که مشابه آن در قرآن در جریان حضرت عیسی آمده است و آن اینکه حضرت عیسی از خداوند تقاضا کرد و فرمود (اللَّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ تَكُونُ لَنا عيداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا وَ آيَةً مِنْكَ وَ ارْزُقْنا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقينَ) [(۴)]

ص: ۳۱۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۸.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۱۹۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۵.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱۱۴.

یعنی حضرت مسیح به سبب غذایی آسمانی که برای آنها نازل شده بود جشن گرفتند و امروزه نیز مسیحی ها همان روز را جشن می گیرند چون روز ورود نعمت است. می گوییم: میلاد رسول خدا (ص) از نظر برکت آیا از این مائده ی آسمانی کمتر بود. وقتی مائده ی آسمانی فقط گرسنگی بدنی را رفع می کند و بعد از چند روز تمام می شود موجب جشن می شود میلاد رسول خدا (ص) که جهان را روشن کرده است و جهان را الهی کرده و تا روز قیامت ادامه دارد یقینا باید موجب جشن و سرور شود.

دلیل دیگر این است که حب رسول خدا (ص) یکی از فرائض است و آیاتی که در مورد حب ایشان نازل شده است. اگر در روز میلاد رسول خدا (ص) جشن بگیریم و آیات و فضائل حضرت را بخوانیم، این مظهر حب است نه بغض. فریضه بودن حب رسول خدا (ص) بر ما به این معنا است که این حب عملی باشد نه صرفا قلبی و جشن گرفتن یکی از مصادیق بروز عملی این حب است و هرگز نمی تواند بدعت باشد.

استصحاب کلی ۹۳/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب کلی

استصحاب کلی: این تنبیه (۱) در رسائل، اولین تنبیه (۲) (۳) است.

کلی بر سه قسم است: کلی منطقی، کلی طبیعی و کلی عقلی

ص: ۳۱۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۸.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۱۹۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۵.

مفهوم کلی منطقی یعنی لفظ کلی که همان کاف و لام و یاء است عبارت است از: ما ینطبق علی اکثر من واحد. این در مقابل جزئی است که لا ینطبق الا علی فرد واحد.

کلی طبیعی، مصداق این کاف و لام یائ است که همان اسماء اجناس مانند: اسد، انسان و فرس است. البته مراد مصادیق اینها می باشد نه مفاهیم اینها.

کلی عقلی عبارت است از اینکه دو کلی را با هم جمع کنیم مثلاـ مفهوم کلی را با مصداق کلی جمع نماییم. این قسم عقلی است زیرا جایگاه آن فقط در عقل می باشد مثلا وقتی انسان را وقتی مقید به مفهوم کلی کنیم نمی تواند وجود خارجی داشته باشد. زیرا مفهوم، در ذهن است و وقتی جزء از یک مجموعه در ذهن باشد کل آن در ذهن خواهد بود.

استصحاب کلی در رسائل بر سه (۱) (۲) قسم است و به نظر ما بر چهار قسم می باشد. ما امروزه اقسام آن را می خوانیم و سپس به سراغ حکم آنها می رویم.

القسم الاول: استصحاب الکلی بمعنی ان زیدا فی الخارج له جهتان: جهه الانسانیه و جهه التشخص.

مثلا زید که زنده است دو حیثیت دارد: حیثیت انسانی که در این حیثیت با همه ی افراد شریک است. در کنار آن یک سری مشخصاتی دارد مانند قد، طول و عرض و اینکه اهل کجا و فرزند چه کسی می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۹.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۱۹۱.

ما گاه می توانیم خود زید را استصحاب کنیم مثلاـ زید با خصوصیات خاص خود سابقا در این خانه بود و الآن همان را استصحاب می کنیم. گاه مشخصات را از او جدا می کنیم و می گوییم سابقا که زید در خانه بود، در خانه انسانی وجود داشت و الآن وجود انسان را استصحاب می کنیم. البته این در صورتی است که اکثر بر خود طبیعت بار باشد مثلا گاه نذر می کنم که اگر زید در خانه موجود باشد صدقه دهم ولی گاه نذر من بر طبیعت تعلق می گیرد یعنی نذر می کنم که اگر انسانی در خانه باشد صدقه دهم.

القسم الثانی (۱) : علم دارم که فردی هست ولی مردد است بین اینکه زنده باشد یا مرده. شیخ انصاری مثال می زند و می فرماید: نمی دانم در این اتاق پشه هست یا فیل (۲) . ما مثال دیگری می زنیم و آن اینکه می دانم که انسانی در این اتاق بود و حیات داشت. اگر زید باشد قطعا مرده است ولی اگر عمرو باشد او قابلیت بقاء داشته است. در این حال ما نی توانیم فرد را استصحاب کنیم زیرا زید قطعی الموت است و عمرو هم مشکوک الحدوث است ولی ما کلی انسان را استصحاب می کنیم. (مانند پشه که اگر باشد بعد از چند روز قطعا از بین رفته است ولی اگر فیل باشد توان بقاء دارد که در اینجا می گوییم سابقا در این اتاق حیوانی بود و بین قطعی الارتفاع و محتمل الحدوث مشترک است و الآن هم همان وجود حیوان را استصحاب می کنیم.)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۹.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۱۹۲.

ما مثالهای عملی دیگری می زنیم:

مثال اول: بللی از انسان خارج شده است و مردد است بین اینکه بول باشد یا منی. در اینجا فرد گاه وضو می گیرد که در این صورت اگر حدث مزبور بول باشد قطعا مرتفع شده است ولی اگر منی باشد قعطی البقاء است. در اینجا نمی توانیم حدث اصغر را استصحاب کنیم زیرا بعد از وضو گرفتن قطعا مرتفع شده است از آن سو نمی توانیم حدث اکبر را استصحاب کنیم زیرا مشکوک الحدوث است ولی جامع حدث را استصحاب می کنیم.

مثال دیگر: گاه در مثال فوق، فرد غسل می کند ولی وضو نمی گیرد در اینجا اگر حدث اکبر باشد، قطعی الارتفاع است ولی اگر حدث اصغر باشد مشکوک الارتفاع است زیرا هر چند غسل جنابت مغنی از وضو است ولی غسلی حدث اصغر را بر می دارد که قطعی باشد ولی چون جنابت، قطعی نیست یقین به ارتفاع حدث اصغر حادث نمی شود. در اینجا نمی توان فرد را استصحاب کرد زیرا حدث اکبر قابل استصحاب نیست چون قطعی الارتفاع است و حدث اصغر هم قابل استصحاب کردن نیست زیرا مشکوک الحدوث می باشد در نتیجه باید جامع حدث را استصحاب کرد.

البته باید دقت کرد که گاه اثر، بر فرد بار است و گاه بر جامع نیز بار است. مثلا نشستن در مسجد، اثر فرد جنابت است ولی اثر مطلق حدث نیست زیرا ممکن است فرد محدث باشد ولی حدث او اصغر باشد و در نتیجه در مسجد بتواند بنشیند. با این حال مس القرآن اثر مطلق حدث است و به عبارت دیگر هم بر فرد بار است و هم بر جامع. بنا بر این اگر جامع را استصحاب کردیم اثر جامع باید بار شود نه اثر فرد.

القسیم الثالث (۱) : فردی در خانه هست و قطعا این فرد از خانه بیرون رفته است ولی احتمال می دهیم که موقعی که او در خانه بوده است فرد دیگری هم با او همراه بوده باشد. مثلا زید در خانه بوده و قطعا بیرون رفته است ولی احتمال می دهیم که عمرو هم با او بوده و الآن در خانه هست. در اینجا نه زید و نه عمرو قابل استصحاب نیست زیرا زید قطعا دیگر نیست و عمرو هم مشکوک الحدوث است ولی در این جا جامع که انسان است محتمل البقاء است و آن را استصحاب می کنیم.

مثال شرعی: فردی خوابیده است و احتمال می دهد در خواب محتمل هم شده باشد. او بعد از بیدار شدن وضو گرفته است و قطعا حدث اصغر که با نوم ایجاد شده بود مرتفع شده است ولی احتمال می دهد با نوم، جنابت هم همراه باشد (کما اینکه احتمال می دهیم همراه با زید، عمرو هم باشد.) در اینجا نمی شود حدث حاصله از نوم را استصحاب کرد زیرا قطعا از بین رفته است و هکذا نمی توان حدث اکبر را استصحاب کرد زیرا مشکوک الحدوث است ولی جامع حدث را استصحاب می کنیم. بنا بر این نمی توان نماز خواند.

القسم الرابع (۲) : این قسم را شیخ انصاری و محقق خراسانی ذکر نکرده است ولی فقیه همدانی آن را اضافه کرده است و آن اینکه فرد مانند زید در خانه بوده است و احتمال می دهیم که فرد دیگری که قرشی بود در خانه بوده باشد. این قرشی ممکن است همان زید باشد و ممکن است فرد دیگری باشد. فرق این قسم با سوم این است که در آنجا اگر تعدد بود این تعدد قطعی بود ولی در اینجا احتمال تعدد هست. در اینجا نمی توان فرد را استصحاب کرد زیرا زید قطعا از خانه بیرون رفته است و قرشی هم مشکوک الحدوث است در نتیجه جامع آن را استصحاب می کنیم.

ص: ۳۲۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۰.

مثال شرعی (۱) : کسی شب پنجشنبه خوابیده بود و از خواب بیدار شد و دید جنب است و غسل کرد و بعد در جمعه در لباس زیر خود منی دید و احتمال می دهد که مربوط به همان روز پنجشنبه باشد و احتمال می دهد که مربوط به روز شب جمعه باشد. در اینجا فرد را نمی توان استصحاب کرد ولی جامع حدث را استصحاب می توان کرد.

اما حکم کلی قسم اول: در این قسم هم می توان فرد (زید) را استصحاب کرد و هم جامع (انسان) را. مثلا محدث بودم و نمی دانم وضو گرفتم یا نه در ایجاد هم می توان حدث اصغر مانند نوم را استصحاب کرد و هم جامع حدث را.

مرحوم بروجردی (۲) می فرمود: استصحاب جامع در اینجا بازگشت به همان استصحاب فرد می کند و ما تصور می کنیم که جامع غیر از فرد است زیرا جامع که انسانیت است در ضمن همان یک فرد محقق شده است و یک مصداق بیشتر ندارد. انسانی که در ضمن یک فرد به نام زید است همان زید است و فرد دیگری ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد حکم سایر اقسام را بیان می کنیم و خواهیم گفت که هر چه در خارج است جنبه ی فردی و تشخصیت دارد و جامع، محال است در خارج وجود داشته باشد زیرا جامع، ظرف تشّخص است و جامع، ضد تشّخص می باشد این در حالی است که صاحب کفایه قائل است جامع، در خارج وجود دارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۲.

احکام استصحاب کلی ۹۳/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکام استصحاب کلی (۱) (۲) (۳)

در جلسه ی قبل اقسام (۴) استصحاب کلی را بیان کردیم و گفتیم چهار قسم برای آن بیان شده است و حکم قسم اول را نیز بیان کردیم. امروز به ادامه ی این بحث می پردازیم.

اما القسم الاول: زیدی در خانه است و نمی دانیم از خانه خارج شده است یا نه. در این قسم گفتیم هم می توانیم فرد که همان زید است را استصحاب کنیم و هم جامع که انسان است. مثلاـ نذر کرده ام که اگر زید در خانه است دیناری بدهم و اگر انسانی در خانه باشد درهمی صدقه بدهم. هر کدام از دو نوع استصحاب را اگر جاری کنیم باید به مفاد نذر که مربوط به آن است عمل کنیم.

حال باید دید آیا می توان جامع را استصحاب کرد یا نه فنقول:

ههنا اشکالان:

الاشکال الاول: تحقق الکلی فی ضمن الفرد یسلب الکلیه (۵)

وقتی فرد، محقق شود، انسانیتی در ضمن آن فرد است کلیّت خود را از دست می دهد زیرا کلی چیزی است که بتواند بر کثیرین قابل تطبیق باشد ولی در اینجا انسانیت یک مصداق که همان زید است بیشتر ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۸.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۱۹۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۵.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۱۹.
۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۲.

به تعبیر دیگر، انسان کلی چیزی است که از خصوصیات فرد، مجرد باشد ولی فرد چیزی است که با خصوصیات همراه است وقتی انسان با خصوصیاتی همراه شد و زید را تشکیل دارد، این نمی تواند کلی باشد. بنا بر این این نوع استصحاب اشبه به سالبه به انتفاء موضوع می باشد. زیدی که در خارج است جزئی است و هرگز نمی تواند کلی باشد.

این اشکال را آیت الله بروجردی (۱) و دیگران مطرح کرده اند.

یلاحظ علیه [(۲)] : در این اشکال بین مقام تکوین و مقام اعتبار خلط شده است. از نظر تکوین، حق با مستشکل است زیرا وقتی کلی طبیعی در ضمن فرد محقق شود کلیّت خود را از دست می دهد؛ کسی که در خارج است انسان طبیعی هست ولی نه طبیعی کلی بلکه طبیعی ای که متشخص است. ولی از نظر اعتبار چنین نیست و در این مقام می توان در فرد خارجی هم آن را با خصوصیات مانند طول و عرض و زمان و مکان او مطالعه کرد و هم می توان این خصوصیات را از او جدا لحاظ کرد و او را به شکل طبیعی در نظر گرفت. از لحاظ اعتبار می توان زید را به شکل انسانی که خارج از این خصوصیات است در نظر گرفت.

الاشکال الثانی: الجامع لیس بمجعول

شرع مقدس، جامع را جعل نمی کند بلکه فقط فرد را جعل می نماید این در حالی است که در استصحاب، مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی باشد.

ص: ۳۲۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۲.

مثلاـ الآـن مولی امری کرده است و این امر مردد بین وجوب و نـدب است در اینجا اگر جامع طلب را استصـحاب کنم اشـکال مستشـکل خود را نشان می دهـد و آن اینکه این جامع، توسط شارع جعل نشده است و آنکه شارع جعل کرده است یا وجوب است و یا ندب.

یلاحظ علیه: جعل فرد در اینجا جعل جامع (۱) نیز می باشد و مولایی که وجوب را جعل می کند در ضمن آن، جامع که طلب است را نیز جعل کرده است و هکـذا اگر نـدب را جعل کنـد. جامع در اینجا جـدای از فرد نیست و هر کـدام از افراد که جعل شود، جامع نیز جعل شده است.

بحث آخر: هل یغنی احد الاستصحاب عن الآخر او لا؟ (۲) (۳)

مثلا کسـی نـذر کرده است که اگر انسانی در خانه باشـد، یک درهم صـدقه دهـد و اگر زیـد در خانه باشـد یک دینار صـدقه دهد، آیا اجرای یک استصـحاب، از دیگری کفایت می کند مثلا اگر زید را استصـحاب کنیم آیا همچنان لازم است علاوه بر یک درهم، دینار نیز صدقه دهیم؟

گاه ممکن است گفته شود که استصحاب فرد از استصحاب جامع کفایت می کند ولی عکس آن چنین نیست. (صاحب کفایه هر دو را کافی می داند.)

امـا استصـحاب فرد از استصـحاب جامع مغنی است زیرا علم به فرد علم به دو چیز است و اگر علم دارم که زیـد در خانه اسـت این هم موجب علم به زیـد است و هم موجب علم به انسان بنا بر این اگر زیـد را استصـحاب کنیم هم باید دینار صدقه دهیم و هم درهم را.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۶.

اما استصحاب جامع موجب استصحاب فرد می شود و استصحاب انسان همان استصحاب زید است.

امام قدس سره (۱) (۲) به این قول اشکال کرده می فرماید: استصحاب فرد، مغنی از استصحاب جامع است ولی استصحاب جامع مغنی از استصحاب فرد نیست. اما استصحاب فرد مغنی از جامع است و این به همان بیان است که محقق خراسانی فرموده است اما عکس آن چنین نیست زیرا عنوان انسانیت با عنوان فرد متفاوت است بنا بر این کشاندن اثر یک عنوان به دیگری اصل مثبت می شود. اگر اثر بر انسان متفاوت باشد و ما اثری که بر آن مترتب است را روی زید ببریم این اصل، مثبت می شود زیرا ما نمی توانیم یک عنوان را استصحاب کنیم و اثر عنوان دیگر را نیز بر آن بار کنیم. بله اگر زید را استصحاب می کردیم، اثری که بر آن بار بود بر جامع هم بار بود ولی عکس آن چنین نیست و استصحاب انسانیت موجب اثبات عنوان زید نمی شود مگر اینکه اصل مثبت را حجّت دانسته بگوییم: بین وجود انسان در خانه و وجود زید در خانه ملازمت است. این در حالی است که ما قائل به اصل مثبت نیستیم.

یلاحظ علیه (۳) : به نظر ما می توان گفت که استصحاب انسانیت مغنی از استصحاب فرد است. اشکال اصل مثبتی که امام قدس سره مطرح کرده است را می توان به این گونه جواب داد که گاه درصدد این هستیم که مفهوم انسانیت را استصحاب کنیم و گاه می خواهیم مصداق آن را استصحاب نماییم. اگر بخواهیم مفهوم جامع که انسانیت است را استصحاب کنیم نمی توانیم اثر مفهوم زید را بار کنیم زیرا بین این دو مفهوم تباین وجود دارد ولی ما در استصحاب، در صدد استصحاب مصداق جامع هستیم و در خارج جامع انسان با همان زید یکی است. بنا بر این حتی اگر انسانیت را استصحاب کنیم هم باید درهم را صدقه دهیم و هم دینار را. بنا بر این باید بین مفهوم انسان و انسان خارجی فرق گذاشت. در منطق آمده است: و اعلم ان الطبیعی بمعنی وجود افراده. یعنی به تعداد هر انسانی که در خارج است یک طبیعی کامل و یک انسان کامل در خارج محقق است. بنا بر این طبیعی خارج که کلی و جامع است در خارج عین همان فرد می باشد.

ص: ۳۲۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۴.

۲- الرسائل، السید روح الله الخمینی (آقا مجتبی طهرانی)،ج۱، ص ۱۲۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۴.

اما الحکم فی الاستصحاب القسم الثانی [(۱)](#footnote-1) : شیخ در این مورد به همان مثال پشه و فیل مثال می زند که پشه اگر در اتاق باشد قطعی الارتفاع است ولی اگر فیل باشد می تواند باقی باشد که ما در اینجا کلی حیوان را استصحاب می کنیم. پشه را نمی توان استصحاب کرد زیرا یقینا از بین رفته است و فیل را نیز نمی توان استصحاب کرد زیرا حدوثش مشکوک است.

یا اینکه بللی از انسان خارج شده است و فرد وضو گرفته است. اگر بول باشد قطعا از بین رفته است ولی اگر منی باشد قطعا باقی است که در اینجا گفته می شود کلی حدث را استصحاب می کنیم.

برای روشن شدن این بحث باید مقدمه ای را ذکر کنیم و آن اینکه گاه اثر قطعی الارتفاع با اثر قطعی البقاء (علی فرض حدوثه) از قبیل اقل و اکثر است. مثلا لباس من نجس بود و نمی دانم با خون نجس شد و یا با بول و من یک بار با آب قلیل آن را شستم، اگر با دم نجس بود یقینا پاک شده است ولی اگر با بول نجس شده باشد باید یک بار دیگر هم آن را آب بکشم.

ولی گاه اثر قطعی الارتفاع با اثر قطعی البقاء از قبیل متباینین می باشد:

مثلاـ ظرفی بود که در آن آب بود و حیوانی هم از آن نوشید، اگر حیوان مزبور سگ باشد باید دوبار آن را بشویم و بعد خاک مال کنم ولی اگر خنزیر باشد باید آن را هفت بار آب بکشم. این اثر متباینین است زیرا در اولی خاک مالی شرط است ولی در دومی شرط نیست.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۵.

یا اینکه بللی که مردد بین بول و منی است از انسان خارج شده است. اگر بول خارج شده باشد باید وضو گرفت و الا باید غسل کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

حکم استصحاب کلی قسم دوم ۹۳/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم استصحاب کلی قسم دوم (۱)

گفتیم گاه اثر متیقن الارتفاع و مشکوک الحدوث اقل و اکثر است و گاه متباینین می باشند.

قسم دوم از کلی این است که امر مردد است بین قطعی الارتفاع و مشکوک الحدوث ولی اگر همان مشکوک الحدوث، حادث شده باشد حتما باقی است. به قول شیخ انصاری اگر آنچه در اتاق است پشه باشد حتما از بین رفته است ولی اگر فیل باشد حتما باقی است یا مثلا اگر زید در خانه باشد چون بسیار مسن است تا الآن حتما از بین رفته است ولی اگر عمرو در اتاق باشد به احتمال قوی باقی است. سخن در این است که آیا می توان جامع را استصحاب کرد یا نه.

بر استصحاب جامع دو اشکال وجود دارد:

الاشکال الاول: عدم تحقق ارکان الاستصحاب (۲) (۳)

ارکان استصحاب عبارت است از اینکه متیقن در سابق باشد و مشکوک در زمان لاحق. در استصحاب انسانیت، این انسانیت اگر در ضمن زید باشد قطعا از بین رفته است و اگر در ضمن عمرو باشد مشکوک الحدوث است. بنا بر این متیقن سابق، تحقق نیافته است.

ص: ۳۳۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۵.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۶.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۶.

یلاحظ علیه (۱) : این کلام زیبا است ولی در جایی جاری است که بخواهیم فرد را استصحاب کنیم نه جایی که درصدد استصحاب جامع باشیم. زیرا وقتی زید محقق شد، انسانیت در خانه محقق شده بود، ما همان انسانیت را به زمان شک می کشانیم و کاری نداریم که در ضمن زید است یا در ضمن عمرو. بنا بر این ارکان استصحاب متزلزل نمی باشد.

الاشکال الثانی (۲) : حکومه الاصل السببی علی الاصل المسببی.

صاحب کفایه این اشکال را مطرح کرده و بعد سه جواب بر آن ارائه می کند. ما اکنون کلام محقق خراسانی را بیان می کنیم و به آن نظم می دهیم.

توضیح اصل سببی و مسببی: مثلا گوشه ی عبای من نجس شده است و آبی هم در اختیار دارند که یقین ندارم پاک است ولی استصحاب طهارت را در آن جاری کرده ام و با آن عبای خود را می شویم. ممکن است گفته شود که در اینجا دو استصحاب متعارض وجود دارد، استصحاب طهارت آب می گوید که عبا پاک شده است و استصحاب نجاست عبا می گوید عبا همچنان نجس است. در اینجا استصحاب طهارت آب حاکم بر استصحاب دوم است لان الشک فی بقاء النجاسه فی العباء مسبّب عن بقاء الطهاره فی الماء. یعنی شک ما در اینجا آیا عبا بعد از شستن پاک شده است یا نه ناشی از این است که آیا آب پاک است یا نه. اگر آب پاک باشد، کبری برای عبا درست می شود به این گونه که هذا العباء نجس و کل شیء غسل بماء طاهر فهو طاهر. بنا بر این اصل سببی و مسببی هرگز با هم متعارض نمی باشند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۷.

حال اشکال در این قسم این است که شک ما سببی و مسببی است به این بیان که شک ما در اینکه آیا حیوانی در این خانه است یا نه ناشی از این است که آیا فیلی در این خانه بوده است یا نه. وقتی اصل عدم فیل است بنا بر این باید گفت که حیوانی هم در خانه نیست و از این رو نمی توان جامع را استصحاب کرد.

یا مثلا شک در اینکه بعد از خروج بلل مشکوک که فرد وضو گرفته است، که شکی می کند آیا حدثی باقی است یا نه ناشی از این است که آیا جنابت واقع شده است یا نه. استصحاب عدم جنابت به این گونه که من سابقا جنب نبودم و اکنون همان را استصحاب می کنم وقتی جاری شود دیگر جایی برای شک در بقاء جامع که حدث است باقی نمی ماند.

سپس محقق خراسانی از این اشکال به سه وجه جواب می دهد:

الجواب الاول: محقق خراسانی می فرماید: بقاء الجامع فرع حدوث الجنابه و اما عدم الحدث لیس ناشئا من عدم الجنابه.

یعنی حدوث حدث معلول این است که فرد جنب باشد اما محدث نبودن فرع این نیست که فرد جنابت نداشته باشد یعنی ممکن است فرد جنب نباشد ولی در عین حال محدث باشد مانند جایی که فرد بول کرده باشد. به عبارت دیگر، وجود حدث بر وجود جنابت مترتب است ولی عدمش بر آن مترتب نیست.

علت آن این است که وجود اخص می تواند دلیل بر وجود اعم باشد ولی نفی اخص دلیل بر نفی اعم نیست. مثلا اگر انسان باشد، حیوان هم محقق است ولی اگر انسان نباشد دلیل بر این نیست که حیوان هم نیست زیرا ممکن است حیوان در ضمن فرس محقق شده باشد.

ص: ۳۳۲

بنا بر این مستشکل می گفت که شک من در بقاء حدث ناشی از این است که من جنب شده باشم و وقتی گفتم جنب نیستم یعنی محدث هم نیستم که محقق خراسانی می فرماید: ممکن است فرد جنب نباشد ولی کما کان محدث باشد.

الجواب الثانی: عدم وجود التعدد بین السبب و المسبب.

یعنی اصل سببی و مسببی در جایی جاری است که سبب و مسبّب هر کدام وجود جداگانه داشته باشد. مثلا آب مستصحب الطهاره با عبا تفاوت دارد. ولی در ما نحن فیه، سبب و مسبّب یک چیزند و جنابت با حدث تفاوت ندارد زیرا طبیعت که در ضمن فرد است با آن فرد تفاوت ندارد و در منطق هم آمده است که ان الطبیعی موجود بوجود افراده.

الجواب الثالث (۱) : لزوم ترتّب الاثر.

شک مسببی باید از آثار شک سببی باشد. مانند عبا که شک در اینکه آیا بعد از شستن پاک شده است یا نه از آثار این است که آیا آب پاک است یا نه به گونه ای که اگر بگوییم آب پاک است عبا هم پاک می باشد و الا نه.

این در حالی است که مورد، از این قبیل نیست زیرا شارع نفرموده است که اگر فرد جنب نباشد، محدث هم نیست. مستشکل ابتدا اصل عدم جنابت را جاری می کند و بعد نتیجه می گیرد که فرد، محدث نیست. این اثر شرعی نیست و فقط عقل می گوید اگر محدث به حدث اصغر بودی چون وضو گرفتی مرتفع شده است ولی اگر محدث به حدث اکبر بودی، اصل عدم آن است و نتیجه اینکه محدث نمی باشی.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۲۹.

تطبیقات (۱) :

اگر حالت سابقه مجهول باشد مثلا نمی دانم در سابق، محدث بودم یا متطهر و بعد بللی که مردد بین بول و منی است از من خارج شده است. در اینجا لازم نیست استصحاب کنیم. اگر در این حال کسی وضو بگیرد و بعد استصحاب حدث کند به این گونه که نمی داند آیا با وضو حدث مرتفع شده است یا نه و حدث را استصحاب کند این دلیل نمی شود که فرد باید غسل کند زیرا این اثر شرعی نیست بلکه عقلی است زیرا در کتاب و سنت نیامده است: کل ما کنت محدثا فیجب علیک ان تغتسل. بله یک اثر دارد و آن اینکه فرد مزبور نمی تواند به قرآن دست بزند و یا از مسجد الحرام عبور کند.

با این حال قاعده ی اشتغال وارد عمل شده می گوید: عقل می گوید که اشتغال یقینی احتیاج به برائت یقینی دارد. فرد که وضو گرفته است فقط پنجاه درصد به رفع حدث علم دارد و برای قطع، باید غسل هم انجام شود.

بنا بر این در این مثال که حالت سابقه مجهول است اگر استصحاب جاری شود، اثرش اندک است و به جای آن قاعده ی اشتغال جاری می شود.

تطبیقاتی در مورد استصحاب قسم دوم ۹۳/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقاتی در مورد استصحاب قسم دوم (۲)

سخن در قسم دوم از استصحاب کلی است که آن را خواندیم و بعد از آن به سراغ تطبیقات فقهی رفتیم. (این قسم از استصحاب در جایی مطرح است که امر مردد باشد بین قعطی الانتفاء و مشکوک البقاء البته بر فرض اینکه حادث شده باشد.)

ص: ۳۳۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۳۰.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۳۰.

الفرع الاول: لو کان متطهرا (۱) ثم خرج بلل مردد بین البول و المنی

انسانی بود که متطهر بود و حدث اصغر و اکبر نداشت بعد بللی از او خارج شد که مردد بود بین اینکه بول باشد که فقط لازم باشد وضو بگیرد یا منی که می بایست غسل کند. باید دید شرط تنجیز علم اجمالی در اینجا هست یا نه. شرط آن عبارت است از: یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. یعنی علم اجمالی در جایی منجز است که در هر حال، ایجاد تکلیف کند زیرا اگر در تمام صور ایجاد تکلیف نکند، علم قطعی به تکلیف حاصل نمی شود. مثلا دو اناء هست که هر دو پاک است و در یکی قطره ی خونی افتاده است. این خون در هر ظرف که افتاده باشد احداث تکلیف می کند که همان وجوب اجتناب است این بر خلاف جایی است که دو اناء داشته باشیم که یکی نجس و دیگری پاک باشد و

خون در یکی افتاده باشد در اینجا باید همان آب نجس را ریخت و می توان آب طاهر را با اجرای اصاله الطهاره استعمال کرد. زیرا اگر قطره ی خون در آب نجس افتاده باشد احداث تکلیف نمی کند. بنا بر این شرط مزبور در علم اجمالی عقلی است نه تعبدی زیرا اگر علم اجمالی در یک طرف احداث تکلیف نکند علم به تکلیف در علم اجمالی از بین می رود و تکلیف، محتمل می شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۱.

در ما نحن فیه نیز علم اجمالی واجد شرط مزبور است زیرا اگر بلل مزبور بول باشد طهارت اصغر را از بین برده است و فرد باید وضو بگیرد و اگر منی باشد طهارت را از بین برده است و فرد باید غسل کند.

نقول (۱) : در این مثال احتیاج به استصحاب نداریم و گفته نشود که اگر فرد وضو بگیرد و شک کنیم که تکلیف از او ساقط شده است یا نه استصحاب حدث می کنیم زیرا می گوییم: همان قاعده ی اشتغال برای ما در اثبات حدث کافی است زیرا قاعده ی اشتغال می گوید: اشتغال یقینی احتیاج به برائت یقینی دارد و اگر فرد تنها وضو بگیرد کافی نیست زیرا ممکن است بلل مزبور منی باشد. این قاعده هم قبل از وضو هست و هم بعد از وضو و بعد از وضو دیگر احتیاج به استصحاب نداریم و قاعده ی اشتغال حاکم بر استصحاب قاعده ی اشتغال است زیرا دارای مؤونه ی کمتری است چرا که در استصحاب قاعده ی اشتغال علاوه بر شک احتیاج به یقین سابق نیز وجود دارد ولی در قاعده ی اشتغال صرف وجود شک کفایت می کند.

بنا بر این در این قسم باید بین وضو و غسل جمع کرد و احتیاج به استصحاب نمی باشد.

الفرع الثانی (۲) : لو کان محدثا بالحدث الاصغر ثم خرج بلل مردد بین البول و المنی

باید آیا شرط مزبور در علم اجمالی در اینجا وجود دارد یا نه. واضح است که آن قاعده در اینجا نیست زیرا اگر بلل مزبور بول باشد اثری نگذاشته است و محدث تکلیف نیست زیرا فرد خودش محدث به حدث اصغر بوده است ولی اگر منی باشد اثر گذاشته است. از آنجا که یقین به احداث تکلیف در این حال وجود ندارد علم اجمالی منجز نیست. بنا بر این صرف گرفتن یک وضو کفایت می کند و نسبت به حدث اصغر اصل جاری می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۲.

ان قلت: چرا در طرف دیگر اصل جاری نمی کنیم و نمی گوییم که یقین دارم که محدث به حدث اصغر نشده ام؟

قلت: این امر یقینی است و شکی در کار نیست که احتیاج به اجرای اصل داشته باشد زیرا فرد یقینا محدث به حدث اصغر می باشد.

الفرع الثالث (۱) : لو کان محدثا بالحدث الاکبر ثم خرج بلل مردد بین البول و المنی

علم اجمالی در این فرع هم علی کل تقدیر احداث تکلیف نکرده است زیرا اگر بلل مزبور منی باشد، احداث تکلیف نکرده است و اگر بول باشد باز احداث تکلیف نکرده است زیرا کسی که محدث به حدث اکبر است در دل آن حدث اصغر نیز خوابیده است. حتی وضع علم اجمالی در این فرع از فرع قبلی بدتر است زیرا در قبلی در یک طرف احداث تکلیف می کرد ولی در این قسم در هیچ طرف احداث تکلیف نمی کند. از این رو اگر فرد فقط غسل کند کفایت می کند.

الفرع الرابع: اذا کانت الحاله السابقه مجهوله و خرج بلل مردد بین البول و المنی

در این صورت که حالت سابقه مجهول است باید عمل به احتیاط کرد زیرا یا متطهر است و یا محدث به حدث اصغر می باشد و یا محدث به حدث اکبر می باشد. بنا بر این در عالم ثبوت یکی از آن سه مورد می باشد و فرد باید عمل به احتیاط کند زیرا در شق اول باید بین وضو و غسل جمع کند و در شق دوم باید وضو بگیرد و در شق سوم غسل. در اینجا وجود قاعده ی اشتغال کافی در وجوب وضو و غسل است و احتیاج به استصحاب جامع نداریم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۲.

الفرع الخامس [(۱)](#) : لو دار الامر بين النجاسه الذاتیه و النجاسه العرضیه ثم طهّر الشیء

پشمی در دست ماست و نمی دانیم از گوسفند است یا از خنزیر. اتفاقا نجس هم شده است و می خواهیم آن را آب بکشیم. بعد از آب کشیدن شک می کنیم که آیا پاک شده است یا نه زیرا اگر نجاست آن عرضی باشد پاک شده است و الا هرگز پاک نمی شود. (البته اگر خون روی آن نیفتد محکوم به طهارت است زیرا شبهه ی موضوعیه است و قاعده ی طهارت جاری می شود.)

در اینجا استصحاب جامع صحیح است زیرا وقتی قطره ی خون روی پشم افتاد یقین پیدا کردم نجس شده است (یا به نجاست ذاتی و یا به نجاست عرضی) وقتی هم که آن را شستیم نجاست عرضی یقینا از بین رفت ولی احتمال نجاست ذاتی از بین نرفته است در اینجا جامع نجاست را استصحاب کرده می گوییم: سابقا این پشم نجس بود و نجاست جامع است و نجاست ذاتی و عرضی را شامل می شود.

گفته نشود که علم جامع ما مستند به افتادن خون است و وقتی که آن را شستیم و اثر خون از بین رفته است علم به استصحاب جامع منحل می شود.

جواب این است که شستن، مانع از استصحاب فرد است نه مانع از استصحاب جامع یعنی بعد از شستن پشم دیگر نمی توانیم نجاست عرضی که از ناحیه ی خون آمده است را استصحاب کنیم ولی جامع را می توانیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۳.

الفرع السادس (۱) : صابونی در حمام است و احتمال می دهم که از حیوان غیر مذکی اخذ شده است (زیرا صابون احتیاج به پیه دارد و ممکن است از گوسفندی که مذکی نبوده است اخذ شده باشد.) واضح است که می توانیم قاعده ی طهارت را جاری کنیم. حال قطره ی خونی هم بر روی آن افتاد که علاوه بر احتمال نجاست ذاتی یقین به نجاست عرضی هم پیدا کردیم. بعد این صابون را شستم و آب کشیدم.

در اینجا نمی توانیم استصحاب جامع کنیم زیرا احتمال نجاست ذاتی باید از نظر زمانی با عرضی همراه باشد ولی در اینجا چنین نیست زیرا قبل از اینکه قطره ی خون بیفتد، صابون محکوم به طهارت بود و بعد که قطره ی خون افتاد زمانی بود که صابون، محکوم به طهارت ذاتی بود بنا بر این در لحظه ی واحد علم به جامع پیدا نکردیم.

البته باید دقت کرد که فرق بین صورت ششم و پنجم که در صورت پنجم استصحاب را جاری کردیم ولی در اینجا جاری نکردیم چیست.

ان شاء در جلسه ی بعد خواهیم گفت که سید اسماعیل صدر (جد امام موسی صدر) شبهه ای به نام شبهه ی عبائیه (۲) مطرح کرده است و در صدد است که با آن استصحاب جامع قسم دوم را از بین ببرد.

استصحاب کلی قسم دوم ۹۳/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب کلی قسم دوم

ص: ۳۳۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۴.

بحث در استصحاب کلی در قسم ثانی است، چند مورد از تطبیقات را بیان کردیم که در آنها احتیاج به این نوع استصحاب نبود:

۱.جایی که حالت سابقه طهارت است.

۲.جایی که حالت سابقه حدث اصغر است.

۳.جایی که حالت سابقه حدث اکبر می باشد.

۴.جایی که حالت سابقه مجهول است.

در این موارد احتیاج به استصحاب نیست بلکه قاعده ی اشتغال مشکل را حل می کند.

در دو مورد ممکن است بگوییم که استصحاب جامع جاری می شود:

اول اینکه پشمی (۱) در اختیار ما است که علم به نجاست آن داریم اما نجاست آن مردد است بین اینکه ذاتی باشد مانند پشم خنزیر یا عرضی مانند پشم گوسفند که خونی روی آن افتاده است که قابل تطهیر می باشد. حال آن را شستیم ولی نمی دانیم پاک شده است یا نه در اینجا استصحاب جامع می کنیم (نجاست جامع بین ذاتی و عرضی). بنا بر این اگر نجاست ذاتی باشد باقی است ولی اگر عرضی باشد از بین رفته است و چون نمی دانیم الآن پشم مزبور نجس است یا نه جامع که نجاست است را استصحاب می کنیم. این مانند مثال پشه و فیل است که اگر پشه باشد قطعا از بین رفته است ولی اگر فیل باشد حتما باقی است و جامع که حیوان است را استصحاب می کنیم. در اینجا فرد را نمی توانیم استصحاب کنیم زیرا قطعی آن حالت سابقه ندارد و عرضی آن هم قطعا از بین رفته است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۳.

دوم اینکه صابونی [(۱)] در اختیار است و احتمال می دهیم که پیه آن را از حیوان غیر مذکی گرفته باشند در نتیجه هرگز پاک نمی شود حال این صابون نجس هم شده است و آن را آب کشیده ایم. در اینجا نمی توان جامع که نجاست است را استصحاب کرد زیرا نجاست ذاتی و عرضی در کنار هم و در یک زمان نیستند بلکه ابتدا در نجاست ذاتی شک کردیم و قاعده ی طهارت جاری کردیم و بعد نجاست عرضی هنگامی عارض شد که صابون محکوم به طهارت بود و بعد نجاست عرضی را هم با شستن از بین بردیم. بنا بر این جامعی وجود ندارد تا استصحاب شود.

بنا بر این فرق بین این صورت و صورت اولی مشخص شده است زیرا در صورت اولی نجاست ذاتی و عرضی با هم در یک زمان بودند زیرا پشم با خون نجس شده بود و در همان زمان نمی دانستم آیا خود پشم هم ذاتا نجس است یا نه.

الفرع الثالث: الشبهه العبائیه [(۲)]

آقا سید صدر الدین پدر امام موسی صدر که قبل از آمدن آیت الله بروجردی با آیت الله خوانساری و آیت الله حجّت حوزه را اداره کردند پدر دارند به نام آقا سید اسماعیل صدر که ایشان شبهه ای را مطرح کرده است به نام شبهه ی عبائیه و بعد استصحاب کلی را در آن تطبیق می کند و قائل است که از اینکه فرع در آن باطل است متوجه می شویم که اصل که استصحاب جامع است نیز باطل می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۴.

عبایی در دست ماست و یقین داریم که یا بالای آن نجس است و یا پائین است. این علم اجمالی منجز است. سپس در مرحله ی دوم قسمت بالای آن را آب می کشیم. در مرحله ی سوم دستم که تر است روی بالا- که قطعا پاک است و پائین که مشکوک النجاسه است می کشم. در اینجا اگر جامع را استصحاب کنیم باید دست من نجس باشد به این گونه که سابقا یا بالا و یا پائین عبا نجس بود و نمی دانم بالا- را که شسته ام نجاست عبا برطرف شده است یا نه جامع را استصحاب می کنم در نتیجه دست من باید نجس باشد.

مشکل اینجاست که این از باب زیاده ی فرع بر اصل است زیرا خود عبا مقطوع الطهاره (در بالای عبا) و مشکوک النجاسه (در پائین عبا) است ولی دست من که فرع آن است قطعی النجاسه می باشد.

از این شبهه جواب های متعددی داده است و ما دو جواب را بیان می کنیم:

اما جواب اول که مورد قبول ماست این است که استصحاب در اینجا مثبت (۱) می باشد. مثبت در جایی است که بین مستصحب و اثر شرعی، امری عقلی واسطه شود.

مثلا نذر می کند هر وقت فلانی ریش در آورد من یک درهم در راه خدا بدهم. در اینجا استصحاب حیات زید می کنیم و بعد می گوییم لازمه ی عقلی یا عرفی آن این است که او ریش دارد در نتیجه باید صدقه دهم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۴.

ما نحن فیه از این قبیل است، استصحاب جامع، اثرش نجاست ید نیست بلکه می گوییم حال که جامع استصحاب شده است و می دانیم بالای عبا یقینا پاک است پس عقل می گوید که پائین عبا نجس است در نتیجه دست من که به آن بخش خورده است باید نجس باشد.

بعضی جواب دیگری ارائه کرده اند که به نظر ما دارای اشکال است و آن اینکه در استصحاب شرط است که قضیه ی مشکوکه عین قضیه ی متیقنه باشد و این همان چیزی است که شیخ انصاری فرموده است که در استصحاب شرط است که موضوع باقی باشد. و حال آنکه در اینجا این دو با هم تفاوت دارند. قضیه ی متیقنه عبارت است از اینکه یا بالای عبا نجس است یا پائین آن ولی مشکوکه در جایی است که بالا قطعا پاک است و پائین مشکوک النجاسه می باشد.

یلاحظ علیه: اینکه مستشکل می گوید که قضیه ی متیقنه با مشکوکه دوتا است به استصحاب فرد ضرر می زند زیرا نجاست بالا قطعی الارتفاع است و نجاست پائین هم مشکوک الحدوث می باشد ولی اشکال فوق به استصحاب جامع ضرر نمی زند.

مضافا بر اینکه در استصحاب جامع، متیقن باید غیر از مشکوک باشد ولی اگر این دو عین هم بودند احتیاج به استصحاب نداشتیم. مثلا اگر در اتاق پشه باشد حتما مرده است ولی اگر فیل باشد حتما زنده است در سابقا هر دو احتمال وجود داشت ولی الآن یقینا پشه نیست. بنا بر این مشکوکه با متیقنه فرق دارد و همین موجب شده است که به سراغ استصحاب جامع رویم.

استصحاب کلی قسم سوم (۱) : زیـد یقینا در خانه بود و قطعا از خانه بیرون رفته است و احتمال می دهیم هنگام رفتن او عمرو، وارد خـانه شـده باشـد یـا اینکه همـان موقع هم زیـد در خانه بود عمرو هم در خانه بود. در اینجا کلی انسان را استصـحاب می کنیم.

ان شاء الله این قسم را در جلسه ی بعد توضیح می دهیم.

بخث اخلاقی:

خداوند در سوره ی اعراف می فرماید که چون برای بنی اسرائیل، صید ماهی در شنبه حرام بود حیله ای اندیشیدند و آن اینکه دیدنـد در شـنبه مـاهی ها زیاد جمع می شدنـد ولی در روزهای دیگر چنین نبود در نتیجه آنها تصـمیم گرفتنـد حیله ای به کار برنـد و آن اینکه بین دریا و خشـکی جـدول بنـدی کردنـد و هنگام مـد جـدول ها پر از آب می شد و ماهی ها در آن به وفور وجود داشت. آنهـا درب جـدول را می بسـتند و یکشـنبه مـاهی ها را شـکار می کردنـد. آنها نفهمیدنـد که هـدف این بود که امتحان شوند تا مشخص شود که آیا حاضرند در راه خدا از دنیا بگذرند یا نه: (کَذلِکَ نَبْلُوهُمْ بِما کانُوا یَفْسُقُونَ) (۲)

آنها به هر حال سه طائفه شدنـد: یک طائفه ماهی ها را صـید می کردنـد و قانون شـکن بودنـد، یک طائفه بی تفاوت بودنـد و طائفه ی سوم آمران به معروف و ناهیان از منکر بودند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۵.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۱۶۳.

طائفه ی دوم به طائفه ی سوم می گفتند شما چرا آنها را موعظه می کنید بگذارید که کار خودشان را بکنند و خدا هم آنها را مجازات خواهـد کرد: (وَ إِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَـذِّبُهُمْ عَـذاباً شَديـداً) و آنها در جواب می گفتند: (قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) (۱)

عـذاب الهی وقتی آمـد هم طائفه ی اولی را گرفت و هم افراد بی طرف را و هر دو گروه مسخ شدند ولی طائفه ی سوم نجات یافتند: (فَلَمَّا نَسُوا ما ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذينَ ظَلَمُوا بِعَذابٍ بَئيسٍ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ) (۲)

این نشان می دهد که کسانی که در برابر معاصی بی طرف هستند آنها با کسانی که اهل معصیت می باشند در نزد خداوند در یک مکان قرار دارند.

امر به معروف و نهی از منکر ریشه ی قرآنی دارد و اهمیت آن بسـیار بالاـ است به گونه ای که عـذاب الهی نه تنهـا گنهکار را می گیرد حتی کسانی که گناه نمی کنند ولی نسبت به گناهکار بی تفاوت هستند را نیز شامل می شود.

در روایت است که ما وظیفه داریم که هر وقت با اهل گناه روبرو شدیم با روی ترش و چهره ی گرفته با آنها برخورد کنیم:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ نَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهٍ مُكْفَهِرَّةٍ (۳)

ص: ۳۴۵

۱- اعراف/سوره۷، آیه۱۶۴.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۱۶۵.

۳- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۵۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

اگر لا اقل نمی توانیم به وسیله ی زبان امر به معروف و نهی از منکر کنیم، باید قلبا از معاصی ناراحت باشیم.

مشایخ ما می گویند که وقتی در زمان رضا شاه کشف حجاب شد، مرحوم حاج شیخ یک بار از خانه بیرون آمد و دید که زن ها سر برهنه هستند. به خانه بر می گردد و دیگر بیرون نمی آید تا از دنیا رفتند.

با این حال باید توجه داشت که قبل از امر به معروف و نهی از منکر انسان باید خودش را موعظه کند.

آقا شیخ محمد رازی صاحب کتاب آثار الحجه به تبریز رفته و به منبر رفت و با یکی از علماء بزرگ تبریز که پدر آقا سید حسین قاضی بود مواجه شد او پرسید می خواهی چه کار کنی؟ او گفت می خواهم منبر روم، گفت آیا برای خودت هم منبر رفتی؟ همین سبب شد او از منبر رفتن منصرف شود و از تبریز برگردد زیرا به نظرش آمد که هنوز خودش را نساخته است.

البته این بدین معنا نیست که انسان صبر کند تا به حد کمال برسد و بعد به سراغ مردم برود زیرا در این صورت هرگز نمی تواند دیگران را موعظه کند ولی انسان به همان اندازه که خودش را تکمیل کرده است می تواند دیگران را ارشاد نماید.

استصحاب کلی قسم سوم و چهارم ۹۳/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب کلی قسم سوم (۱) و چهارم (۲)

ص: ۳۴۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۳۵.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۴۰.

سخن در استصحاب کلی است گفتیم در استصحاب کلی قسم اول، اشکالی در اجرای آن نیست ولی در استصحاب کلی قسم دوم احتیاجی به اجرای آن نداریم.

اما استصحاب کلی قسم سوم:

انسانی در خانه است و یقین داریم که از خانه خارج شده است ولی احتمال می دهیم که همراه زید، عمرو هم در خانه بوده در نتیجه کلی انسان را استصحاب کنیم.

یا اینکه زید در خانه بوده و قطعا خارج شده است و احتمال می دهیم همراه خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد.

حالت سوم این است که یک مرتبه قطعا از بین رفته است و احتمال می دهیم که مرتبه ی ضعیف جانشین آن شده باشد، مثلا لباسی بود صد در صد سیاه و سیاهی آن از بین رفته است و احتمال می دهیم به جای سیاهی صد در صد، سیاهی نود درصد

باقی مانده باشد.

در این نوع استصحاب چهار قول وجود دارد:

القول الاول: محقق حائری مؤسس حوزه ی علمیه ی قم

القول الثانی: محقق خراسانی قائل است که این نوع استصحاب اصلا جاری نیست.

القول الثالث: شیخ انصاری در قسم اول آن را جاری می داند ولی در دومی و سومی جاری نمی داند.

القول الرابع: ما قائل هستیم که این استصحاب فقط در سومی جاری است.

اما القسم الاول: زید در خانه بود و احتمال می دهیم که همراه او عمرو هم در خانه بوده است و زید قطعا از خانه بیرون آمده است و ما همان جامع که انسانیت است را استصحاب می کنیم.

ص: ۳۴۷

محقق حائری قائل است که استصحاب در اینجا جاری است زیرا علم به فرد عین علم به جامع می باشد. علم به اینکه زید در خانه است ملازم با این است که علم داشته باشیم انسان در خانه است. بعد می بینیم که فرد از خانه بیرون رفته است و در این حال زید را نمی توانیم استصحاب کنیم ولی وقتی احتمال می دهیم عمرو با زید در خانه بوده است هرچند حدوث آن یقینی نیست ولی جامع را می توانیم استصحاب کنیم.

یلاحظ علیه: آیا مفهوم انسانیت را استصحاب می کنیم یا مصداق خارجی آن را. واضح است که مصداق خارجی آن را استصحاب می کنیم. مصداق استصحاب همان زید است و اگر انسانیتی در کار بوده است در ضمن زید بوده است که قطعا از بین رفته است. بنا بر این اگر جامع را استصحاب می کنیم این جامع در ضمن زید بوده است و حال آنکه ما در مقام این هستیم که اکنون که زید از بین رفته است، جامعی که در ضمن عمرو است را استصحاب کنیم و این همان قیاس می باشد.

در سابق هم گفتیم که در استصحاب وحدت موضوع که همان وحدت قضیه ی متیقنه با مشکوکه است وجود داشته باشد و این در حالی است که در ما نحن فیه چنین چیزی وجود ندارد.

گفتیم که جامع در ضمن زید غیر از جامع در ضمن عمرو است و مستدل، بین وحدت مفهومیه و وحدت مصداقیه خلط کرده است. وحدت مفهومی در ما نحن فیه وجود دارد زیرا مفهوم انسان در زید با مفهوم انسان در عمرو یکی است ولی وحدت مصداقی در اینجا وجود ندارد.

ص: ۳۴۸

سؤال: سخن از استصحاب کلی است و حال آنکه مستصحب ما جزئی است.

جواب این است که استصحاب مزبور هنگامی که توسط عقل بررسی شود و از خصوصیات، عاری شود کلی ولی در خارج همواره جزئی است.

القسم الثانی: زید در خانه است و احتمال می دهیم که هنگام خروج زید، عمرو خارج شده باشد.

محقق حائری همان استدلال را در اینجا جاری می کند و جواب همان است که گفتیم به این بیان که مفهوم کلی را استصحاب نمی کنیم بلکه مصداق آن را استصحاب می کنیم و واضح است که انسانیت در ضمن زید با انسانیت در ضمن عمرو متفاوت است. و این هم از باب خلط بین وحدت مفهومیه و وحدت مصداقیه خلط کرده است.

اضف الی ذلک: فرق بین استصحاب کلی قسم دوم و این دو قسم از استصحاب کلی قسم سوم واضح است و آن اینکه در قسم دوم از استصحاب کلی گفتیم که حیوانی در خانه بود که مردد بین قصیر العمر و طویل العمر بود.

فرق در این است که در قسم دوم، مشکوک، عین متیقن است زیرا انسانی است که نمی دانم زید است که الآن مرده است و یا عمرو است که الآن باقی است اگر انسانی در خانه باقی باشد همان انسان اول است نه اینکه تبدیل به انسان دوم شده باشد و به بیان دیگر، الباقی هو المتیقن مثلا اگر در خانه زید باشد الآن هم همان زید است و البته مرده ست و اگر عمرو در خانه باشد الآن هم همان عمرو است و باقی است. ولی در دو قسم فوق از استصحاب کلی قسم سوم، زیرا متیقن در ضمن زید است و مشکوک در ضمن عمرو می باشد.

ص: ۳۴۹

به هر حال در استصحاب کلی قسم دوم گفتیم که ما نیازی به اجرای آن نداریم و قاعده ی اشتغال ما را از اجرای آن بی نیاز می کند.

در این قسم هم می گوییم که ما نیازی به اجرای قسم اول و دوم استصحاب کلی قسم سوم نداریم و آن اینکه مثلاـ فردی خوابیده است و احتمال می دهد که در خواب محتلم شده باشد بعد از بیدار شدن خود را وارسی کرد و هیچ اثری از جنابت ندید و وضو گرفته است. در اینجا من یقین دارم که خوابیدن و الآن حدث ناشی از خوابیدن از بین رفته است زیرا فرد وضو گرفته است ولی احتمال می دهد که هنگام خواب محتلم هم شده باشد (مانند اینکه زید یقینا خارج شده و احتمال می دهم که با او عمرو هم در خانه بوده باشد.) در اینجا استصحاب جامع که حدث است را جاری می کنیم. این چیزی است که احدی از علماء به آن فتوا نداده است و همه در اینجا طهارت را استصحاب می کنند نه جامع که حدث است.

مثالی دیگر، ما به عطاری ده تومان بدهکاریم و احتمال می دهیم که در کنار آن یک ده کیلو برنج هم خریده باشیم. در اینجا ده تومان را پرداخت کردیم ولی احتمال می دهیم که ده تومان برنج، جانشین بدهی قبلی شده باشد. در اینجا احدی نمی گوید که باید قیمت ده کیلو برنج را هم پرداخت کرد. از اینکه فقهاء در مقام عمل، به این نوع استصحاب بهاء نمی دهند متوجه می شویم که این دو قسم از استصحاب کلی قسم سوم بی ارزش است. (مضافا بر اینکه برهانا نیز آن را باطل کردیم و گفتیم که این نوعی قیاس است نه استصحاب.)

القسم الثالث: سیاهی صد در صد یقینا از بین رفته است ولی احتمال می دهیم که درصد کمتری از آن باقی مانده باشد. در اینجا نمی توان فرد که همان صد در صد است را استصحاب کرد و درصد کمتر آن را هم نمی شود زیرا مشکوک است ولی جامع را می توان استصحاب کرد ولی به یک شرط و آن اینکه مرتبه ی ضعیفه که مشکوک است با مرتبه ی قویه مباین نباشد بلکه از مراتب آن باشد زیرا اگر مباین باشد همان اشکالی که بر صنف اول و دوم بار کردیم بر این هم بار می شود که عبارت بود از (اسراء حکم من موضوع الی موضوع آخر).

مثلا زید صد در صد وسواس بوده است و بعد از آن مقدار وسواسی کمی کمتر شده است ولی نمی داند آیا به درجه ای رسیده است که مانند افراد عادی به آن اهمیت بدهد یا خارج از حد عادی است و نباید به آن اهمیت بدهد. در اینجا می توان جامع وسواسی را استصحاب کند. در اینجا وسواسی کمتر در صورت وجود، با وسواسی قوی متباین نیست و لا تنقض آن را شامل می شود.

ثم ان ههنا قسما رابعا للاستصحاب الکلی (۱) اشار الیه المحقق الهمدانی فی مصباح الفقیه و جعله المحقق الخوئی قسما رابعا:

زید در خانه بود و بعد صدای تلاوت قرآن هم از خانه به گوش رسید. احتمال می دهم که این قاری همان زید باشد و احتمال می دهیم که فرد دیگری غیر از زید باشد. بعد زید از خانه بیرون رفت ولی من احتمال می دهم که هنوز انسانی در خانه باشد که در ضمن قاری محقق باشد. من هم احتمال می دهم که قاری همان زید باشد و احتمال می دهم که فرد دیگری باشد و در نتیجه انسانیت را استصحاب می کنم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۴۰.

فرق این قسم بـا قسم استصـحاب کلی قسم دوم در این است که در قسم دوم، سـخن از دو نـوع (۱) است یعنی یـا پشه در خانه است و یا فیل ولی در اینجا یک نوع بیشتر نیست و هر چه هست انسان است.

فرق این قسم با استصـحاب کلی قسم سوم در این است که در استصـحاب کلی قسم سوم یک علم بیشتر وجود ندارد مثلا علم دارم که زید در خانه است و احتمال می دهم که با او عمرو هم همراه باشد ولی در قسم رابع، دو علم وجود دارد زیرا هم علم دارم که زید در خانه است و هم علم دارم که قاری قرآن هم در خانه وجود دارد.

یلاحظ علیه: انه باطل (۲) موضوعا، حکما، مثالا و استدلالا.

استصحاب قسم چهارم و استصحاب زمان ۹۳/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب قسم چهارم (۳) و استصحاب زمان (۴) (۵) (۶)

بحث در استصحاب قسم چهارم است که در کلمات محقق همدانی وجود دارد.

مثلا زیـد در خانه بود و صـدای قاری قرآن هم از خانه شـنیده شـده است که احتمال دارد که قاری، همان زیـد باشد و احتمال دارد که غیر او باشـد. زیـد از خـانه بیرون رفته است و شـک داریم که انسانی در خانه است یا نه همان جامع که انسان است را استصحاب می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۴۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۴۱.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۴۰.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۳.

۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۳.

۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۷.

یا مثلا کسـی لیله الخمیس محتلم شـده است و صـبح غسل کرده است و بعد صـبح جمعه در لباس زیر خود آثار جنابت را می بیند و احتمال می دهد که همان جنابت شب پنجشنبه باشد و یا جنابت جدیدی باشد. جنابت اول قطعی الارتفاع است و جنابت دوم مشکوک الحدوث ولی فرد جامع که همان کلی جنابت است را استصحاب می کند.

فرق این قسم بـا قسم سوم این است که در آن قسم، یـک علم بیشتر وجود نـدارد مثلا علم داریم که زیـد در خانه است و نمی دانیم در کنـار او عمرو هم بوده است یا نه ولی در اینجا دو علم وجود دارد یکی زیـد و یکی قاری قرآن و فقط نمی دانیم این

دو، دو نفرند یا یک نفر.

فرق آن با قسم دوم نیز روشن است زیرا در قسم دوم سخن از دو نوع مباین مانند پشه و فیل است ولی در اینجا دو فرد از یک نوع وجود دارد.

گفتیم که این فرع که آیت الله خوئی هم بیان کرده است از چهار حیث باطل (۱) است: موضوعا، حکما، استدلالا و مثالا

اما موضوعا: فرقی بین این قسم و استصحاب کلی قسم سوم نیست و این همان استصحاب کلی قسم سوم است. زیرا در قسم سوم می گفتیم که انسانی در خانه بوده است و احتمال می دهیم که با او انسان دیگری هم باشد و اینجا هم همین گونه است که زید در خانه است و احتمال می دهیم که با او فرد دیگری که قاری قرآن باشد هم همراه باشد. تنها فرق آن این است که در آنجا علم یکی و معلوم هم یکی بود ولی در اینجا علم دوتا است و معلوم یکی است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۱.

به عبارت دیگر در استصحاب کلی قسم سوم زید در خانه بود و احتمال می دادیم عمرو هم در خانه باشد و منشأ شک، صرف احتمال بود در اینجا هم منشأ شک علم به وجود قاری قرآن است که نمی دانیم غیر زیـد است یا نه. به هر حال در هر دو قسم، محتمل، یکی بیشتر نیست که همان احتمال وجود فرد دیگری با زید است.

حال که این دو قسم موضوعا یکی هستند باید بگوییم که هر دو یکی هستند و تنها تفاوت آنها در منشأ شک می باشد.

اما حکما (۱) : همان اشکالی که بر قسم دوم و سوم کردیم در اینجا هم جاری هست و آن اینکه گفتیم در آنها وحدت قضیه ی متیقنه با مشکوکه وجود نـدارد. در اینجا هم همین اشکال وجود دارد زیرا انسانیت در سابق قائم بر زیـد بود و الآن که می خواهیم انسانیت را استصحاب کنیم این انسانیت قائم به قاری قرآن است. زیرا زیـد یقینـا خارج شـده است و الآن در صـدد استصحاب فرد دیگری هستیم که با متیقنه که زید بود فرق دارد.

اما مثالا (۲) : مثـالی که محقق خوئی می زنـد بـا ممثّل فرق دارد. ایشان به همان زیـد و قاری قرآن مثال می زنـد. در این مثال متعلق علم، دو چیز است، علم اول به وجود زید در خانه تعلق گرفته است و علم دوم به وجود قاری قرآن در خانه.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۱.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۲.

این بر خلاف مثال جنابت است زیرا در آن متعلق علم هر دو جنابت است فقط یکی جنابت در شب پنجشنبه و یکی جنابت در شب جمعه.

اما استدلالا (۱) : مورد ایشان شبهه ی مصداقیه ی لا تنقض الیقین بالشک است این در حالی است که همه می گویند در چنین شبهه ای نمی توان به عام تمسک کرد. مثلا مولی می گوید: اکرم العلماء. حال ما هم فردی را دیدیم که عمامه بر سر دارد ولی نمی دانیم آیا واقعا عالم است و یا اینکه عمامه را بی جهت بر سر گذاشته است. در اینجا کسی نمی گوید که باید به عموم اکرم العلماء تمسک کرد و او را نیز اکرام نمود.

در ما نحن فیه هم جنابت لیله الخمیس از باب نقض یقین به یقین است زیرا فرد، بعد از آن غسل کرده است و یقینا آن جنابت باقی نمی باشد. اما اثری که از جنابت در لباس خود دیده است در مورد آن می گوید وقتی آن مایع از من در شب پنجشنبه بیرون آمده بود من جنب بودم و الآن نمی دانم آن جنابت از من مرتفع شده است یا نه در نتیجه کلی جنابت را استصحاب می کنم و این استصحاب از قبیل نقض یقین به شک است و اشکالی در جریان آن نیست. ولی مشکل در اینجاست که نمی دانیم این اثر جنابت مربوط به همان جنابت شب پنجشنبه است که از قبیل نقض یقین به یقین باشد یا غیر آن که از قبیل نقض یقین به شک باشد. واضح است که در این صورت، این از قبیل شبهه ی مصداقیه می باشد زیرا نمی دانیم مصداقا، از کدام قسم است در این حال نمی توانیم به عموم لا تنقض الیقین بالشک تمسک کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۲.

التنبیه الخامس: الاستصحاب فی الزمان فی الزمان و الزمانیات و الامور القاره المقیده بالزمان (۱) (۲) (۳)

•گاه زمان را استصحاب می کنیم: کما اینکه لیل و نهار را استصحاب می کنیم مثلا صبح بیدار شدیم و نمی دانیم آیا شب باقی است یا نه که لیل را استصحاب کرده سحری می خوریم. یا اینکه نمی دانیم شب شده است یا نه تا افطار کنیم که نهار بودن را استصحاب می کنیم.

•گاه زمانیات را استصحاب می کنیم. یعنی چیزهایی که منسوب به زمان است را استصحاب می کنیم مثلا تکلم را استصحاب می کنیم به این گونه که کسی بالای منبر است و نمی دانیم منبرش تمام شده است یا نه که تکلم را استصحاب می کنیم و یا اینکه این چشمه سابقا سیلان داشت ولی الآن نمی دانیم هنوز سیلان دارد یا نه و آیا با آن می توان چیزی را آب کشید که سیلان را استصحاب می کنیم. یا زنی است که خون می دید و شک داریم که این وضع برای او ایام تمام شده است یا نه که خون دیدن را استصحاب می کنیم. تکلم، سیلان و مانند آن از امور تدریجیه ای هستند که در زمان وجود دارند.

•گاه امور قاره ی مقید به زمان را استصحاب می کنیم. مانند جلوس در مسجد. مثلا مولی دستور داده است: اجلس فی المسجد یوم الجمعه الی الظهر. الآن ظهر تمام شده است و نمی دانیم جلوس، بعد از ظهر هم واجب است یا نه که آن را استصحاب می کنیم. (در قسم قبلی، زمان در جوهر آن وجود دارد ولی در این قسم چنین نیست و فقط عملی است که مقید به زمان می باشد.)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۳.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۷.

اذا علمت هذا فاعلم: ان الکلام یقع فی جهات ثلاث (۱)

الجهه الاولی: استصحاب الزمان

واضح است که زمان را فی نفسه نمی توان استصحاب کرد زیرا زمان همیشه هست. زمان باید مقید به چیزی مانند لیل و نهار باشد تا قابل استصحاب شود.

و قبل الخوض فی المقصود نقصد مقدمه لبیان الزمان:

ان فی الزمان اقوالا ثلاثه:

القول الاول: زمان امر موهومی (۲) است و حقیقت ندارد. چنین قولی بی ارزش است و کسی که زمان را منکر باشد در واقع محسوسات را منکر شده است.

القول الثانی: خداوند زمان را خلق کرد و بعد عالم را در زمان خلق نمود. بنا بر این خلقت زمان جداگانه انجام شده است. این دسته به این قول قائل شده اند زیرا می خواهند حدوث زمانی عالم را ثابت کنند در نتیجه چاره ای ندیده اند که بگویند ابتدا زمان خلق شده و بعد، عالم خلق شده است زیرا دیدند که در حدیث آمده است: کان الله و لم یکن معه شیء و بعد عالم خلق شده است و این صحیح در نمی آید مگر اینکه زمانی وجود داشته باشد که عالم در آن زمان خلق شده باشد زیرا باید روزی باشد که عالم نباشد و بعد عالم خلق شده باشد.

القول الثالث (۳) : زمان مولود حرکت می باشد یعنی غیر از حرکت چیزی وجود ندارد. هر جا که حرکت باشد، زمان هم وجود خواهد داشت. این قول محققانه و قابل قبول است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۴.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۵.

حرکت عبارت است از خروج الشیء من القوه الی الفعل. یعنی وقتی هسته در دل زمین کاشته می شود، این درخت بالقوه است و بعد تبدیل به درخت بالفعل می شود.

همچنین در حرکت مکانی می گویند: کون الشیء فی مکان بعد کونه فی مکان آخر.

به هر حال حرکت از هر قسم که باشد. حرکت خود دو رو دارد از یک رو حرکت است و از جهتی دیگر زمان است. از این حیث که شیء از مکانی به مکان دیگر منتقل شده است حرکت است ولی از این جهت که این حرکت دفعی نبوده است بلکه تدریجی صورت گرفته است زمان می باشد. بنا بر این زمین صرفا مولود حرکت زمین و خورشید نیست بلکه هر حرکتی خودش زمان می آفریند (۱)

ان شاء الله در جلسه ی بعد سخن در این است که آیا می توان لیل و نهار را استصحاب کرد یا نه.

استصحاب زمان ۹۳/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب زمان (۲) (۳) (۴)

بحث در استصحاب زمان، زمانیات (مانند تکلم) و امور قاره در زمان می باشد. (موضوعاتی که خودشان قار هستند مانند جلوس ولی مقید به زمان شده اند.)

البته صاحب کفایه این مبحث را مخلوط کرده است و گاه از زمانی بحث می کند وگاه سخن از زمان می گوید. ما هر یک از این سه مورد را جداگانه بحث می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۳.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۳.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۷.

در جلسه ی قبل در مورد زمان گفتیم که زمان از حرکت بر می خیزد، هر حرکت دو جنبه دارد، یکی از این جهت که از نقطه ای به نقطه ی دیگر رفته است و یا اینکه از قوه به فعل رسیده است حرکت کرده است و از این منظر که این کار به تدریج انجام شده است زمان محقق شده است.

غالبا زمان را از خورشید و ماه انتزاع می کنند ولی ما گفتیم که هر حرکتی برای خودش زمان را ایجاد می کند. بنا بر این در

توضیح زمان می گوییم: الزمان مقدار الحرکه.

اذا علمت هـذا فاعلم، اگر بخواهیم زمان را استصحاب کنیم بایـد روی زمان نامی بگـذاریم و آن را مقید به چیزی مانند لیل و نهار کنیم و الا استصحاب در آن معنا ندارد زیرا نمی توان گفت سابقا زمان بود و الآن هم هست. مثلا نهار را استصحاب می کنیم و در ماه رمضان هنگام شک نباید افطار کنیم.

در این نوع استصحاب سه (۱) اشکال وارد شده است:

الاشکال الاول: عدم تصور البقاء لان الزمان شیء تدریجیّ الوجود متصرّم الوجود

در زمـان، بقـاء متصور نیست زیرا زمـان چیزی است که تـدریجی است و امر تـدریجی بقاء نـدارد زیرا چنین چیزی در هر آن، وجودی است که با آنِ قبل و آنِ بعد فرق دارد.. چیزی استصحاب می شود که ثابت باشد.

محقق حائری (۲) از این اشکال در درر جواب داده است و آن اینکه مـا در استصـحاب احتیاج به بقاء نـداریم بلکه فقط به دو چیز احتیـاج داریم که همـان یقین سـابق و شک لاحق می باشـد. بنا بر این همین که در سابق لیل بود و الآن در بقاء آن شـک داریم استصحاب جاری است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۶.

یلاحظ علیه:

اولا: هرچند کلمه ی بقاء در روایات نیامده است (۱) ولی لازمه ی استصحاب این است که بقاء، وجود داشته باشد زیرا وقتی روایات استصحاب می گوید که یقین را نباید با شک شکست این بدین معنا است که یقین و شک با هم جمع شده اند و در این حال، حتما باید یقین به حدوث تعلق یابد و شک به بقاء و الا اجتماع یقین و شک در شیء واحد از محالات است.

ثانیا: اگر در استصحاب، بقاء نباشد لازمه ی آن این است که استصحاب با قاعده ی یقین یکی (۲) شود. فرق استصحاب با قاعده الیقین در این است که در استصحاب، یقین به حدوث و شک به بقاء تعلق می یابد ولی در قاعده ی یقین هر دو به یک چیز تعلق یافته است و فقط زمان آن دو فرق می کند. مثلا من دیروز زید را عادل می دانستم و الآن نمی دانم که زید دیروز عادل بوده است. یا نه.

حق در جواب این است که گفته شود: ان لکل شیء بقاء خاصا (۳) و آن اینکه باید به زمان از دو جهت نگاه کرد. اگر به دقت عقلی به آن نگاه شود مشخص می شود که زمان نمی تواند بقاء داشته باشد زیرا زمان هر آن می آید و می رود و زمان حدوث بعد از حدوث است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۶.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۶.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۷.

ولی اگر به زمان از دید عرف نگاه کنیم می بینیم که عرفا، روز و یا شب شیء واحد (۱) حساب می شود. همچنین است انسانیت که از زمانی که فرد متولد می شود تا آخر عمر او شیء واحدی است و نمی گویند که او بعد از طفولیت انسان دیگری شده است. بنا بر این روز از نظر عرف بقاء دارد و هنگام غروب می گویند که روز تمام شده است.

الاشکال الثانی (۲) : عدم بقاء الموضوع

در استصحاب شرط است که موضوع باقی باشد و بعد در اعراض آن بحث شود. مثلا زید سابقا متطهر بود و الآن در طهارت او شک است زید در اینجا موضوع است و طهارت عرضی است که بر او وارد شده است و در آن شک کرده ایم.

در مورد زمان، موضوع باقی نیست زیرا فرض بر این است که زمان لحظه به لحظه تجدید می شود و در نتیجه موضوع در آن باقی نیست.

یلاحظ علیه: این اشکال، همان اشکال سابق است و اشکال اول در مورد عدم بقاء سخن می گفت و این در مورد عدم بقاء موضوع.

الاشکال الثالث (۳) : استصحاب الزمان اما مثبت او فاقد للحاله السابقه

به عنوان مقدمه می گوییم: گاه به شکل مفاد تامه ی تامه استصحاب می کنیم و گاه به شکل مفاد تامه ی ناقصه.

در کان تامه (۴) سخن از وجود شیء است مانند: کان زید یعنی زید موجود است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۷.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۷.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۷.

در کان ناقصه سخن از ثبوت شیئی برای شیء دیگر است مانند کان زید قائما.

در رسائل این مثال ذکر شده است که گاه آبی داریم و در مورد آن به شکل استصحاب کان تامه می گوییم: سابقا زیر این سقف کر، وجود داشت الآن هم کر وجود دارد. (وجود کر که در آن سخن از یک چیز است نه اثبات یک چیز برای چیز دیگر.)

گاه به شکل استصحاب کان ناقصه می گوییم: سابقا آب زیر سقف کر بود الآن هم کر است. (اثبات کر برای آب)

از این بیان اصل مثبت بودن مشخص می شود و آن اینکه وقتی لیل را استصحاب می کنیم اگر به شکل مفاد کان تامه باشد یعنی بگوییم سابقا لیل وجود داشت و الآن هم وجود دارد. این ثابت نمی کند که این جزء که الآن در آن هستیم شب باشد بلکه عقل می گوید اگر کلی که لیل است وجود دارد این بخش از زمان هم مصداق آن است و لازمه ی شرعی آن این است که در ماه رمضان می توانم سحری بخورم و هنوز روز نشده است. این ملازمه ی عقلی که در این میان واسطه شده است جلوی استصحاب را می گیرد.

اگر هم به شکل کان ناقصه استصحاب کنیم یعنی بگوییم، سابقا این جزء شب بود و الآن هم شب است این مشکل پیدا می شود که این استصحاب، حالت سابقه ندارد زیرا این جزء در سابق نبود تا بگوییم یقینا در آن زمان شب بود و الآن هم هست.

یا اینکه وقتی می گوییم سابقا آب زیر سقف کر بود لازمه ی عقلی آن این است که این حوض هم کر باشد زیرا زیر این سقف دو حوض آب نبود.

یلاحظ علیه: اما در استصحاب مفاد کان تامه، می گوییم که واسطه ی عقلی که به آن اشاره شده است خفی (۱) می باشد. اصل مثبت در جایی که عرف بین اثر شرعی و مستصحب به آن واسطه توجه نکند بلکه عقل با دقتی که دارد به آن واسطه توجه کند حجّت می باشد و اصل مثبت بودن در اینجا ایجاد مشکل نمی کند.

اما در استصحاب مفاد کان ناقصه می گوییم که از نظر عقل، این حالت سابقه ندارد زیرا عقل می گوید که هر زمان با زمان قبل و بعد فرق دارد ولی از نظر عرف، لیل یک امر واحدی حساب می شود و در نتیجه می گوید که سابقا شب بود و ما الآن هم در شب هستیم. در اینجا لازم نیست که بگوییم این جزء شب است و حالت سابقه ندارد بله این جزء در امتداد زمانی است که شب بوده است و همان شب بودن استصحاب می شود.

ثم ان المحقق الخراسانی (۲) که نتوانسته است مشکل را حل کند به جای استصحاب فوق چند استصحاب دیگر ذکر می کند مانند:

·عدم غروب شمس (برای بقاء صبح) و یا عدم طلوع الشمس (برای بقاء شب)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۸.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۹.

استصحاب حکمی به اینکه سابقا اکل برای من جایز بود و الآن هم جایز است.

این استصحاب ها مفید نیست و توضیح آن را در کتاب ارشاد ذکر کرده این.

استصحاب در زمانیات و امور قاره ی مقید به زمان ۹۳/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب در زمانیات (۱) (۲) (۳) و امور قاره ی مقید به زمان

بحث در استصحاب در زمان، زمانیات و امور قاره ی مقید به زمان است.

بحث اول در استصحاب خود زمان است، گفتیم زمان را نمی توان استصحاب کرد مگر اینکه آن را مقید کنیم به اینکه مثلا در خصوص روز باشد یا شب یا مانند آن.

گفتیم محقق خراسانی استصحاب زمان را قبول نکرده است و به جای آن به دو سه استصحاب دیگر مراجعه کرده است که ما آنها را مورد قبول نمی دانیم.

القسم الثانی (۴) : استصحاب زمانیات.

زمانیات اموری مانند تکلم است که زمان نیستند ولی چون اموری تدریجیه اند منتسب به زمان می باشند و در زمان انجام می گیرند.

مثلا یک نفر در حال تکلم بود و نمی دانیم تکلم او تمام شده است یا نه که بقاء تکلم را استصحاب می کنیم. یا چشمه ای بود که آب آن سیلان داشت ولی الآن در آن آب هست ولی نمی دانیم از مرکز و منبع (۵) ، آب آن قطع شده است که در نتیجه قلیل باشد یا متصل است که کر باشد. یا اینکه زنی حائض بوده است و نمی دانیم خونریزی او تمام شده است یا اینکه ادامه دارد. یا اینکه کسی قاری قرآن بود که نمی دانیم سوره ی کوچک را شروع کرده است که الآن تمام شده باشد یا اینکه سوره ی مفصلی را شروع کرده باشد که الآن هم ادامه داشته باشد که قرائت را استصحاب می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۴۳.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۷.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۰.

۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۸.

اشکالی که در زمان مطرح شده بود در زمانیات هم جاری است.

در آنجا می گفتند که بقاء در زمان قابل تصور نیست و اینجا هم می گویند که تکلم امری است تدریجی و کلمه ی اول غیر از کلمه ی دوم است در نتیجه قابل استصحاب نیست.

یا اینکه در اشکال قبلی در زمان گفته شده بود که این استصحاب، حالت سابقه ندارد زیرا لحظه به لحظه تجدید می شود.

در جواب این دو همان جواب را تکرار می کنیم که اگر با دقت عقلی به آن نگریسته شود نه بقاء وجود دارد و نه حالت سابقه ولی عرفا کل تکلم را به عنوان واحد شخصی در نظر می گیرند و در نتیجه به آن یک سخن گفتن و یک منبر و مانند آن را می گویند. خطاب لا تنقض الیقین بالشک، خطاب به نوع مردم است و نوع مردم یک سخنرانی را واحد شخصی می دانند در نتیجه استصحاب در آن جاری می شود.

اذا علمت ذلک فاعلم: ان لاستصحاب الزمانیات صورا ثلاثه

الصورهالاولی (۱) : اذا کان الشک فی الرافع

چشمه ای بود که آبش از منبع تا زیر کوه متصل بود و شک می کنیم که کوه (۲) ریزش کرده و جلوی آب را گرفته باشد و در نتیجه آب موجود در حوض، به منبع متصل نباشد که در نتیجه اگر قلیل باشد نتوان با آن معامله ی کر کرد. در اینجا استصحاب عدم رافع جاری می شود مانند کسی که وضو دارد و شک دارد که حدثی از او سر زده است یا نه. بنا بر این اگر دست نجس را به آب مزبور بزنند دست پاک می شود حتی اگر آب حوض قلیل باشد زیرا با استصحاب می گوییم که او به منبع متصل است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۵۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۵۰.

الصوره الثانیه: اذا کان الشک فی المقتضی (۱)

خزانه ای است که آب بسیاری در آن است و شیری هم دارد که آب از آن به داخل حوض کوچکی می ریزد حال نمی دانم که آب در خزانه دو کر بود که در نتیجه آب شیر چون به کر وصل است مطهر است و یا اینکه در خزانه فقط یک کر آب بود که در نتیجه بعد از مدتی قلیل شده آب شیر به آب قلیل متصل باشد و مطهر نباشد.

در اینجا نیز استصحاب جاری است زیرا در سابق گفتیم که استصحاب در شک در مقتضی و رافع هر دو جاری می شود.

الصوره الثالثه (۲) : این را محقق ثانی مطرح کرده است و آن اینکه یک نفر می خواهد قرآن بخواند و من نمی دانم که داعی اول او تمام شده و شاید به داعی دومی قرآن را ادامه داده باشد مثلا با داعی اول می خواست قرآن را برای روح زید بخواند و این یقینا تمام شده است و نمی دانم آیا داعی دوم مانند خواندن قرآن برای پدر زید هم در او وجود دارد که در نتیجه همچنان مشغول خواندن باشد یا نه.

یا اینکه زید داعی داشت که دو فرسخ برود و رفت و بعد احتمال می دهیم که داعی دیگری برایش ایجاد شده باشد که دو فرسخ دیگر هم برود آیا می توانیم سیر را استصحاب کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۱.

محقق ثانی (۱) ایراد کرده است که سیری که به داعی اول است غیر از سیری است که به داعی دوم انجام می شود و این از باب قیاس و اسراء حکم از یک موضوع به موضوع دیگر است.

یلاحظ علیه: ما کار به داعی نداریم بلکه به خود قرائت کار داریم و آن اینکه سابقا قاری بود و الآن هم همان قرائت را استصحاب می کنیم.

بنا بر این استصحاب در زمانیات در صورت های سه گانه ی آن جاری می شود.

ثم الن المحقق الخراسانی (۲) (۳) قال بامکان استصحاب الکلی باقسامه الثلاثه فی الزمانیات:

مثلا فردی بر منبر بود و نمی دانم منبرش به پایان رسیده است یا نه.

هم می توانم استصحاب شخصی کنیم یعنی همان تکلم را استصحاب کنیم.

هم می توانیم استصحاب تکلم کنیم یعنی تکلم به شکل مطلق و اصل تکلم را استصحاب کنیم.

همچنین می توانیم استصحاب کلی قسم دوم را جاری کنیم به این گونه که نمی دانم کسی قرآن می خواند اگر سوره ی جمعه را خوانده باشد تمام شده است و اگر سوره ی جمعه را شروع کرده باشد هنوز ادامه دارد که اصل قرائت را استصحاب می کنیم. (در این استصحاب امر دائر به قطعی الانتفاء و مشکوک البقاء علی فرض حدوثه می باشد.)

همچنین می توانیم استصحاب کلی قسم سوم را جاری کنیم قاری به داعی زید قرآن خواند و داعی او نسبت به زید تمام شده است و احتمال می دهیم در کنار آن داعی جدیدی برایش ایجاد شده باشد که قرائت را ادامه دهد. یا اینکه کسی در حرم از افراد مبلغی می گرفت و روضه می خواند کسی مبلغی به او داد و او روضه خواند و احتمال می دهیم که فرد دیگری هم شاید به او مبلغی داده باشد و او دوباره مشغول خواندن روضه شده باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۰۸.

القسم الثالث: استصحاب الأمر القارّ المقيّد بالزمان (۱)

امور قاره اموری هستند که ساکن و ثابت هستند و زمان در آنها راه ندارد ولی در عین حال مقید به زمان هستند مثلا مولی به غلام دستور می دهد: اجلس فی المسجد الی الظهر. جلوس امری است قار ولی مقید به تا ظهر شده است. حال او تا ظهر نشست و احتمال می دهد که جلوس بعد از ظهر هم واجب باشد در نتیجه وجوب جلوس را استصحاب کند

هنا صور ثلاثه (۲) :

الصوره الاولی: اذا کان الزمان قیدا للمتعلق

کما اینکه مولی بگوید: الجلوس المقید الی الظهر واجب که ظهر قید برای جلوس می باشد.

در این قسم نمی توان استصحاب کرد زیرا قید مخصوص متعلق است و بعد از ظهر موضوع دیگری است و اگر بخواهید بگویید بعد از ظهر هم وجوب باقی است این قیاس می شود زیرا جلوس مقید به بعد از ظهر با جلوس مقید به قبل از ظهر تفاوت دارد.

الصوره الثانیه: اذا کان الزمان قیدا للحکم (۳)

کما اینکه مولی بگوید: الجلوس یجب الی الظهر که تا ظهر، قید برای یجب است.

در اینجا نیز استصحاب جاری نیست زیرا دلیل اجتهادی بر عدم وجود دارد زیرا زمان در اینجا غایت است و غایت، مفهوم دارد و وقتی چیزی تا غایتی واجب است یعنی بعد از آن واجب نمی باشد. بنا بر این دلیل اجتهادی داریم که وجوب فقط تا ظهر باقی است و با وجوب دلیل اجتهادی نوبت به اصل نمی رسد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۲.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۳.

الصوره الثالثه: اذا کان الزمان ظرفا للحکم (۱)

کما اینکه مولی بگوید: الجلوس یجب الی الظهر که تا ظهر جنبه ی قیدی نداشته باشد بلکه ظرف باشد زیرا افعال خالی از زمان نیست و به همین دلیل مولی دستور داده تا ظهر باید نشست و این ظهر قید نیست. بنا بر این تا ظهر، خصوصیت ندارد و اگر مولی گفته تا ظهر فقط برای این بود که یک شق مسأله را بیان کند و شاید بعد از ظهر هم وجوب باقی باشد.

مرحوم نراقی (۲) در جریان استصحاب در اینجا اشکال کرده است و در بیان علت آن می گوید: این استصحاب با استصحاب دیگری معارضه دارد و آن اینکه در زمانی که شرع مقدس هنوز چیزی را واجب نکرده بود وجوب مزبور هم نبود و بعد شارع بخشی را واجب کرد که همان وجوب جلوس تا ظهر است بنا بر این بعد از ظهر، داخل در همان استصحاب عدم است که از ازل بوده است بنا بر این استصحاب وجوب، معارض با عدم جعل ازلی است.

شیخ انصاری و محقق خراسانی و دیگران از آن جواب داده اند (۳) و ما اضافه می کنیم که آن دو تصور کرده اند که مسأله فقط در جایی است که حکم مقید به زمان باشد و حال آنکه محقق نراقی اعم است و هم در جایی که مقید به زمان باشد و هم جایی که مقید به غیر زمان باشد جاری می شود. مثلا آبی است متغیر و تغیّر آن بنفسه زائل شده است که علماء استصحاب نجاست می کنند. محقق نراقی در اینجا نیز این استصحاب را معارض با عدم جعل ازلی (۴) می داند یعنی قبل از رسالت رسول خدا (ص) نجاستی جعل نشده بود و هنگام شک همان را استصحاب می کنیم. بنا بر این ایشان استصحاب را در شبهات حکمیه مطلقا جاری نمی داند زیرا این استصحاب همواره با استصحاب عدم جعل ازلی معارض است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۳.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۸.

از اینجا می بینیم که شیخ انصاری مبحث استصحاب در شبهات حکمیه (۱) را در اینجا مطرح کرده است و حال آنکه قول محقق نراقی مختص به آن نیست. بنا بر این ما این را در فصلی جداگانه ذکر می کنیم به عنوان: هل یجری الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه او لا؟

استصحاب در امور قاره و استصحاب احکام کلی شرعی ۹۳/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در امور قاره (۲) و استصحاب احکام کلی شرعی

بحث در امور قاره ای است که مقید به زمان است مثلا مولی می فرماید: اجلس فی المسجد الی الظهر که آیا بعد از ظهر هم اگر در وجوب جلوس شک کنیم آیا می توانیم استصحاب کنیم یا نه.

گفتیم این بر سه قسم (۳) است: گاه موضوع که جلوس است مقید به استصحاب می باشد که در این حال نمی شود استصحاب کرد زیرا بعد از ظهر، موضوع دیگری می شود.

گاه قید برای حکم (۴) است در اینجا نیز نمی شود استصحاب کرد زیرا غایت، مفهوم دارد و معنای آن این است که حکم تا ظهر است و بعد از ظهر ادامه ندارد.

اما اگر قید به عنوان ظرف باشد (کما اینکه این احتمال اگر محقق نراقی بیان می کند) این حال، محل بحث قرار گرفته است.

شیخ انصاری در اینجا کلام محقق نراقی را نقل کرده است و ما نیز مناسب دیدیم که این بحث را در تنبیه جداگانه ای مطرح کنیم زیرا این مسأله مختص به زمان (۵) نیست بلکه هر حکم شرعی که قیدش عوض شود محل بحث قرار دارد، خواه این قید، زمان باشد یا غیر زمان. مثلا آبی بود که متغیر بود که تغیّر آن بنفسه زائل شد که بحث است آیا استصحاب در آن راه دارد یا نه فنقول:

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۲.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۲.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۳.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۳.

التنبیه السادس: استصحاب احکام کلیه ی شرعیه (۱)

به عنوان مقدمه می گوییم مستصحب بر سه گونه است:

۱.گاه موضوع خارجی را استصحاب می کنیم مانند لیل و نهار. در جواز این نوع استصحاب شکی نیست.

۲.استصحاب حکم شرعی جزئی مثلا من به زید بدهکار بودم و نمی دانم بدهی خود را پرداخت کردم یا نه که وجوب بدهی را استصحاب می کنم.

۳.استصحاب حکم شرعی کلی. محقق نراقی و تمامی اخباری ها و محقق خوئی این استصحاب را جایز نمی دانند.

بحث در قسم سوم برای مجتهد بسیار مهم است البته بحث در جایی است که یک نوع تبدیل و تغییری در موضوع آن حادث شود و الا اگر به حالت قبلی خود باقی باشند جایی برای استصحاب نیست.

در این مورد پنج قول وجود دارد:

القول الاول: محقق نراقی (۲) (۳) قائل است که هر دو استصحاب وجودی و عدمی جاری می شود و این دو با هم تعارض می کنند.

مثال اول: الماء المتغیر اذا زال تغیره بنفسه. وقتی رسول خدا (ص) نیامده بود حکمی برای ماء متغیر جعل نشده بود و بعد که رسول خدا (ص) آمد حکم آن را جعل کرده فرمود: اگر طعم، رنگ و بوی آب با نجاست یکی شود ماء نجس است. حال بر اثر تابش آفتاب، این تغییرات از بین رفت و مانند آب سالم شد. در اینجا دو استصحاب جاری است: سابقا این آب نجس بود و الآن همان نجاست را استصحاب می کنیم. دوم اینکه قبل از اسلام، نجاستی برای این آب جعل نشده بود و بعد فقط یک قسم از آن و آن جایی که آب متغیر شود خارج شده و محکوم به نجاست شد و الآن که تغیّر خود به خود زائل شده است شک در بقاء نجاست می کنیم و همان عدم نجاست ازلی را استصحاب می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۶.

مثال دوم: زنی بود حائض و به همین سبب نزدیکی با او حرام بود. بعد پاک شده است ولی غسل نکرده است در اینجا دو استصحاب متعارض داریم، قبل از خون ندیدن نزدیکی حرام بود و همان را استصحاب می کنیم. دوم اینکه قبل از اسلام، حکمی روی نزدیکی با حائض جعل نشده بود (و بعد در خصوص حیضی که با خون آمدن همراه باشد حرمت جعل شد) حال که خون هم دیده نمی شود همان عدم حرمت ازلی را استصحاب می کنیم.

مثال سوم: دست ما نجس بود و یک بار آن را شستیم و احتمال می دهیم که تعدد غسل لازم بوده باشد تا دست، پاک شود. در اینجا نیز دو استصحاب متعارض است. یکی اینکه دست من در سابق نجس بود و الآن هم همان استصحاب می شود. دوم اینکه قبل از شرع مقدس، روی این دست حکمی جعل نشده بود و بعد یک قسم از آن محل تشریع قرار گرفت و آن اینکه دست من به نجس برسد و شسته نشود و الآن هم همان عدم نجاست ازلی را استصحاب می کنیم.

محقق نراقی (۱) (۲) در اینجا قائل است که دو استصحاب وجودی و عدمی که متعارض است در اینجا وجود دارد

این بحث در کفایه با عبارت (ازاحه وهم) (۳) (۴) توضیح داده شده است و می فرماید: این فرمایش در شک در مقتضی (که جایی است که قابلیت بقاء احراز نشده است) صحیح می باشد ولی در شک در رافع صحیح نمی باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۷.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۸.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۷.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۰.

در شک در رافع، شرع مقدس حکمی ابدی را جعل کرده است مثلا من وضو گرفتم و بعد از وضو از من مایعی خارج شد که نمی دانم رافع وضو است یا نه. در اینجا فقط استصحاب وجودی جاری است نه عدمی زیرا وضو، طهارت ابدی ایجاد می کند یعنی وقتی وضو ایجاد شد اقتضاء بقاء را دارد تا زمانی که رافعی به وجود آید. بنا بر این در این حالت نمی توان عدم جعل طهارت ازلی را استصحاب کرد.

یا اینکه زن وقتی که حائض است و خون می بیند نزدیکی با او حرام است. حال او پاک شده است ولی هنوز غسل نکرده است. محقق خراسانی قائل است که فقط استصحاب وجودی را می توان جاری کرد زیرا شارع حرمت نزدیکی را با حائض را مطلقا و برای ابد جعل کرده است تا زمانی که رافع بیاید بنا بر این هنگام شک همان حرمت نزدیکی را استصحاب می کنیم.

یا اگر دست من به نجس خورده باشد و یک بار (۱) آب کشیده باشد فقط استصحاب وجودی که نجاست است را می توان استصحاب کرد زیرا شارع بعد از جعل حکم نجاست برای دست این حکم را دائمی قرار داد تا رافعی ایجاد شود و شک داریم آیا یک بار شستن رافع است یا نه و نجاست را استصحاب می کنیم.

القول الثانی: التفصیل بین کون الزمان ظرفا او کون الزمان قیدا (۲)

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۸.

ثم ان الشیخ الانصاری اجاب عن شبهه النراقی بوجه آخر و قائل به تفصیل شده است و آن اینکه قیود زمانی بر دو قسم است. مثلا در اجلس فی الزمان الی الظهر، اگر (الی الظهر)، قید (۱) است فقط استصحاب عدمی جاری می شود ولی اگر ظرف (۲) باشد فقط استصحاب وجودی جاری می شود.

توضیح ذلک: گاه مصلحت حکم، تا ظهر باقی است و بعد از ظهر مصلحتی وجود ندارد و این در جایی است که (الی الظهر) قید باشد. در اینجا نمی توان استصحاب وجودی کرد زیرا اگر این استصحاب جاری شود، نوعی قیاس می شود زیرا قبل از ظهر یک موضوع و بعد از ظهر، موضوع دیگری می شود و نمی توان حکم اولی را روی دومی جاری کرد.

ولی اگر زمان، ظرف باشد یعنی انسان چون موجودی مادی است هم خودش و هم فعلش در زمان است از این رو اگر مولی گفته است (الی الظهر) صرفا برای این بوده است که حکم جلوس را تا آن موقع بیان کند و این دلیل نمی شود که ما بعد از آن دارای حکم دیگری باشد. در این صورت، فقط استصحاب وجودی جاری است نه عدمی. زیرا عدم به سبب وجوب جلوس از بین رفته است و آن هم به صورت مطلق از بین رفته است و دیگر قابل استصحاب نیست.

ثم ان للمحقق الخوئی (۳) جواب عن تفصیل الشیخ الانصاری: مگر شارع بیکار است که وقتی می گوید: الی الظهر صرفا ظرف باشد و این زمان هیچ مدخلیتی نداشته باشد. تمامی قیود زمانیه قید است و نمی تواند ظرف باشد. اگر قرار بود این زمان، هیچ دخالتی در حکم شارع نداشته باشد چرا شارع آن را بیان کرده است.

۱- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۲۱۰.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۱۱.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۸.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام محقق خوئی را بررسی می کنیم.

بحث اخلاقی:

قال امیر مؤمنان علیه السلام: رسولک ترجمان عقلک (۱) (۲) .

انسان اگر بخواهد کسی را امتحان کند از طریق نماینده ی او می تواند این کار را انجام دهد. امیر مؤمنان علیه السلام عبارت فوق را هنگامی بیان کرد که می خواست فردی را برای معاویه بفرستد. او فرد بسیار ممتازی را انتخاب کرد زیرا قرار بود نماینده ی او باشد و او می بایست مقام علی علیه السلام را در نظر بگیرد و از عهده ی بحث بر بیاید.

ما طلاب نیز وقتی منبر می رویم به این عنوان است که رسول و نماینده ی پیامبر اکرم (ص) و ائمه ی معصومین می باشیم اگر منبر ما حساب شده باشد این نوعی احترام به معصومین است ولی اگر بحث ما پائین و کم اعتبار باشد این نوعی قدح به شرع مقدس می باشد. رفتار و عمل ما نیز باشد به گونه ای باشد که موجب بیشتر شدن اعتبار اهل بیت شود. مرحوم فلسفی می گفت که برای هر منبر، هشت ساعت مطالعه می کرد.

مردم امروزه نیز با مردم صد سال قبل فرق دارند و سطح اطلاعات آنها بالا رفته است بنا بر این باید در سخنرانی ها و منابر آنها را ارضاء کرد و این میسر نمی شود مگر اینکه انسان شب و روز کار کند. امام قدس سره از استاد خود شاه آبادی و او نیز از پدر خود نقل می کرد که می گفت شاگرد صاحب جواهر بود. فرزند صاحب جواهر از دنیا می رود و مراسم دفن او به روز بعد موکول می شود. پیکر او را در یکی از بقعه های حرم مطهر امیر مؤمنان علی علیه السلام گذاشتند تا فردا به خاک بسپارند. صاحب جواهر نیز حاضر شد و قرآنی خواند و بعد نوشته های جواهر را آورد و به مقدار هر شب که متن جواهر را می نوشت در آن شب هم در کنار بدن فرزند جوانش نوشت. این موجب شده است که کتابی همانند جواهر نوشته شود که وقتی مجتهدی آن را مطالعه می کند به سبب عمق بحث نمی تواند به استنباط خودش یقین پیدا کند.

۱- نهج البلاغه ت الحسون، الشریف الرضی،ج۱، ص ۸۵۰، کلمات قصار، کلام۲۹۲.

۲- غرر الحکم و درر الکلم، تمیمی آمدی، ج۱، ص ۳۸۹.

استصحاب احکام شرعیه ی کلیه ۹۳/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب احکام شرعیه ی کلیه (۱)

سخن در استصحاب احکام شرعیه ی کلیه است. به این نکته رسیدیم که محقق نراقی (۲) (۳) این استصحاب را جاری نمی داند زیرا می فرماید: استصحاب وجودی در این استصحاب با استصحاب عدمی معارض است. مثلاـ در مثال: اجلس فی المسجد الی الظهر، اگر کسی شک کند که بعد از ظهر هم آیا وجوب جلوس وجود دارد یا نه نمی تواند آن را استصحاب کند زیرا این استصحاب با استصحاب عدم ازلی معارض است به این گونه که قبل از اینکه فرد مکلف شود، هیچ وجوبی بر او بار نبود، سپس وجوبی تا ظهر بر او آمد و بعد از ظهر که شک می کنیم همان عدم تکلیف قبلی را استصحاب می کنیم.

سپس گفتیم که شیخ انصاری (۴) و محقق خراسانی (۵) (۶) از این شبهه جواب دادند و گفتند که یکی از دو استصحاب (یا وجودی و یا عدمی) جاری است. به این گونه که اگر زمان، قید باشد، در اینجا فقط استصحاب عدمی جاری است و استصحاب وجودی جاری نمی شود زیرا بعد از ظهر موضوعا با قبل از ظهر فرق دارد و اگر استصحاب کنیم این از باب قیاس و اسراء حکم در یک موضوع به موضوع دیگری می شود.

ص: ۳۷۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۷.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۸.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۷.

۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۴۱۰.

اما اگر زمان ظرف باشد فقط استصحاب وجودی جاری است نه عدمی زیرا عدم مطلق با وجود امر وجودی شکسته شده و از بین رفت و دیگر نمی توان آن را استصحاب کرد.

آیت الله خوئی (۱) (۲) در اینجا به شیخ انصاری و محقق خراسانی اشکال کرده می فرماید: زمان نمی تواند ظرف باشد و ظرف بودن زمان معنای صحیحی ندارد. زیرا عالم ثبوت اهمال بردار نیست به این معنا که حکم نسبت به زمان، یا مطلق است و یا مقید به زمان. ظرف بودن زمان که امر سومی است چیز قابل تصوری نیست. بله زمان ظرف برای تمامی افعال بشر است یعنی افعال بشر در زمان انجام می شود ولی این زمان، زمان تکوینی است و حال آنکه بحث ما در زمان تشریعی است. بنا بر این جلوس در مسجد تا ظهر تا مقید به تا ظهر بودن است یا نیست و ظرف بودن در اینجا معنای قابل قبولی ندارد و معنا ندارد که زمان نه قید باشد و نه مطلق بلکه ظرف باشد.

یلاحظ علیه (۳) : ما کلام محقق خوئی را قبول نداریم زیرا ایشان نتوانست ظرف بودن زمان را تصور کند. حق این است که ما علاوه بر مطلق و مقید بودن، ظرف هم داریم به این بیان که

٠گاه قیـد، هم حـدوثا معتبر است و هم بقاء ماننـد: الماء المتغیر یعنی آبی که هم حـدوثا متغیر است و هم بقاء بنا بر این اگر در این اثناء از تغیّر بیرون آید نجس نیست.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۸.
۲- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، السید محمد الواعظ الحسینی،ج۳، ص۱۳۱.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۹.

·ولی گاه شیء حدوثا معتبر است نه بقاء مانند مثال فوق اگر بگوییم که تغیّر، حدوثا معتبر است بنا بر این اگر تغیّر از بین برود، نجاست به قوت خود باقی است. این را ظرف می نامند.

·گاه نیز زمان اصلا اخذ نمی شود. مانند اینکه مولی می فرماید: اجلس فی المسجد و آن را مقید به چیزی نمی کند.

کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی در بخش دوم است.

اعاده نظریه النراقی بثوب جدید (1) : محقق خوئی که قائل بود ظرف بودن زمان معنا ندارد قائل بود که فقط استصحاب عدمی جاری است و نه وجودی.

حال ایشان در صدد این است که نظریه ی مرحوم نراقی را زنده کند (که قائل به تعارض استصحاب عدمی و وجودی بود.) و آن را با بیان جدیدی ارائه می کند.

به عنوان مقدمه می فرماید: احکام دو مرحله ای است مرحله ی انشاء و مرحله ی فعلیت.

مرحله ی انشاء مرحله ای است که مولی حکم را انشاء می کند ولی در خارج مصداقی برای نیست. مانند اینکه می فرماید: المستطیع یحج ولی در خارج مستطیعی وجود ندارد.

ولی در مرحله ی فعلیت، وقتی حکم جعل شده است در خارج مصداق نیز وجود دارد.

در مقدمه ی دیگر می فرماید: گاه سخن از جعل است و گاه مجعول، ابتدا را جعل می نامند که همان اصل انشاء است و ادامه ی آن را مجعول می نامند. (این یک اصطلاحی از طرف ایشان است.) بنا بر این اگر رسول خدا (ص) متعه را حلال کرده است این انشاء و جعل است و فعلی از شارع و بعد اگر شک کنیم که این عمل بر حلیت باقی است یا نه این مجعول و فعلی است است که از آن انشاء و جعل حاصل می شود که قابل استصحاب است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۶۰.

ظاهرا ایشان در مقام این است که بفرماید، انشاء که جعل است مصدر می باشد ولی مجعول اسم مصدر می باشد.

اذا علمت هذین المقدمتین فاعلم، گاه زمان در موضوع اخذ می شود مانند اینکه مولی می فرماید: اجلس فی المسجد الی الظهر. در این حال، فقط استصحاب عدمی جاری می شود. زیرا وقتی زمان، در موضوع اخذ می شود نمی توان از آن تجاوز کرد و الا این از باب قیاس و اسراء یک حکم از موضوعی به موضوع دیگر می شود.

اما اگر مولی زمان را در موضوع اخذ نکند مثلا بفرماید: الماء المتغیر نجس. بعد تغیّر خود به خود از بین رفته باشد در اینجا دو استصحاب جاری است: یکی اینکه مجعول را استصحاب می کنیم یعنی همان حکم سابق استصحاب می شود و می گوییم: سابقا نجس بود و الآن هم نجس می باشد. در اینجا اسراء حکم من موضوع الی موضوع آخر نیست زیرا زمان در موضوع اخذ نشده است.

از طرف دیگر استصحاب عدم جعل نیز جاری می شود و آن اینکه قبل از شریعت اسلام، حکمی برای آب متغیر جعل نشده بود و بعد یک قسم از آن که آب متغیر است از آن خارج شده است و حال که تغیّر خود به خود از بین رفته است همان عدم جعل سابق را استصحاب می کنیم.

یلاحظ علیه (۱) :

اولا: اصطلاح فوق را کسی تا به حال نگفته است و آن اینکه حکم انشایی چیزی است که مصداق نداشته باشد و حکم فعلی چیزی است که مصداق خارجی داشته باشد. فرق بین انشاء و فعلیت در اصول این است که اگر مولی چیزی را انشاء کرده باشد ولی هنوز بیان نکرده باشد به آن حکم، انشائی می گویند و اگر بیان هم کرده باشد فعلی می شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۲.

ثانیا: اگر فرمایش ایشان صحیح باشد این با اجمال علماء مخالف است و آن اینکه استصحاب عدم نسخ را جاری می کنند که استصحاب مجعول می باشد. مثلا شارع متعه را تشریع کرده است و اهل سنت قائل هستند که رسول خدا (ص) در جنگ خیر آن را تحریم کرده است. ما در اینجا عدم نسخ را استصحاب می کنیم و آن اینکه سابقا متعه حلال بود و الآن هم نسخ نشده و حلال است. اگر کلام محقق خوئی را قبول کنیم باید حق با اهل سنت باشد زیرا اهل سنت می گویند که رسول خدا (ص) متعه را در خیبر تحریم کرد و بعد از آن که شک می کنیم آیا حلیت را جعل کرده است یا نه، استصحاب عدم جعل را جاری می کنیم.

ثالثا: ایشان قائل است که محل بحث در جایی است که زمان، قید نباشد. یعنی جایی که زمان در موضوع اخذ نشود و به عبارت دیگر، موضوع، دو تا نباشد و وقتی ایشان مجعول که نجاست است را استصحاب می کند این علامت آن است که موضوع یکی است

ولی از آن سو که عدم جعل را استصحاب می کند این علامت آن است که موضوع دو تا است چرا که حال تغیّر و بعد از تغیّر دو موضوع جداگانه اند. هستند.

استصحاب در احکام شرعیه ی کلیه ۹۳/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در احکام شرعیه ی کلیه (۱)

سخن به اینجا رسید که اگر واجبی مقید به زمان باشد مثلا مولی بفرماید: اجلس فی المسجد الی الظهر در اینجا آیا می توان استصحاب کرد یا نه. در اینجا پنج قول وجود دارد:

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۵.

محقق نراقی (۱) (۲) (۳) قائل بود که استصحاب وجودی در این مورد با استصحاب عدمی متعارض است.

شیخ انصاری و محقق خراسانی) قائل بودند که اگر زمان قید باشد، فقط استصحاب عدمی جاری است و اگر زمان ظرف است فقط استصحاب وجودی جاری می باشد.

محقق خوئی در واقع نظریه ی محقق نراقی را احیاء کردند و از یک طرف گفتند که استصحاب مجعول که همان استصحاب وجودی است جاری می شود و از طرف دیگر استصحاب عدم جعل که استصحاب عدمی است.

ما به کلام محقق خوئی اشکالاتی را مطرح کردیم.

القول الثالث: قول المحقق النائینی (۴)

ایشـان قائل است که فقط استصـحاب وجودی جاری است نه عـدمی. یعنی در : اجلس فی المسـجد الی الظهر بعـد از ظهر فقط استصحاب وجودی جاری است نه استصحاب عدم ازلی. زیرا عدم ازلی عبارت است از اینکه شیء موجود نشود. بنا بر این اگر شارع مقـدس چیزی را جعل نکنـد و حکمی را صادر نکند آن را عدم ازلی می گویند. بنا بر این هر شـیئی قبل از اینکه وجود پیدا کند مسـبوق به عدم می باشد. اما بعد از اینکه این عدم به وجود منقلب شده است و شارع حکم وجوب جلوس در مسـجد تا ظهر را جعل کرد، بعـد از ظهر، دیگر عـدم ازلی موجود نیست زیرا عـدم ازلی در جایی است که شـیء وجود پیدا نکند ولی بعد از ظهر، شیء وجود پیدا کرده است و بعد از بین رفته است و عدم بعد از ظهر ارتباطی با عدم ازلی ندارد بلکه عدمی مقید است و آن اینکه مقیـد به این است که بعـد از زوال می باشـد. این عدم مقید به وجود است زیرا می گویید که عدمی است که بعـد از وجود است. بنا بر این همان گونه که وجوب جلوس، مقیـد به ظهر است عـدم هم مقید به ظهر می باشد. بنا بر این آنی که حـالت سابقه دارد و همان عـدم ازلی است به وسـیله ی وجود از بین رفت و این عـدم که بعـد از ظهر است حالت سابقه ی عدمی ندارد زیرا سابقه ی آن همان وجود است. بنا بر این فقط استصـحاب وجوب جلوس می تواند جاری شود نه استصـحاب عدم ازلی.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۵۷.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۰۸.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۳.

یلاحظ علیه (۱) : ایشان بین مقید به زوال و بین مضاف به زوال خلط کرده است

در مورد عدمی که مقید به زوال ظهر است حق با محقق نائینی است و چنین عدمی حالت سابقه ندارد.

ولی در مورد عدمی که اضافه به زمان شده است کلام ایشان صحیح نیست به این گونه که می گوییم: قبل از شریعت دو نوع عدم بوده است یکی عدمی که قبل از زوال است و یکی عدمی که بعد از زوال می باشد. حتی اگر زوالی هم در کار نبود در عالم تصور می توانستیم دو نوع عدم را تصور کنیم: یکی قبل از زوال و دیگری بعد از زوال.

القول الرابع (۲) : قول الشیخ الحائری

مؤسس حوزه نظری دارد که امام قدس سره همان را قبول کرده است و آ اینکه در مثال اجلس فی المسجد الی الظهر هر دو استصحاب وجودی و عدمی جاری است و این دو با هم تعارضی هم ندارند.

اما استصحاب وجودی و وجوب جلوس را که استصحاب می کنیم در واقع وجوب پیشین را که قبل از ظهر بود استصحاب می کنیم. در اینجا با اصل وجود جلوس را استصحاب می کنیم و می گوییم قبل از ظهر وجوبی در کار بود و الآن همان وجوب مطلق را استصحباب می کنیم. ما با عدم توجه به قید مطلق وجوب جلوس را استصحاب می کنیم. اگر ظهر که قید است را لحاظ کنیم در این حال نمی توانیم استصحاب کنیم زیرا در این صورت قضیه ی متیقنه با مشکوکه متفاوت زیرا یکی قبل از ظهر و دیگری بعد از ظهر است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۵.

اما در جایی که استصحاب عدم ازلی را استصحاب می کنیم وجوب مقید را استصحاب می کنیم و بین وجوب مطلق و عدم وجوب مقید منافاتی نیست به این گونه که جلوس بما هو جلوس، واجب است ولی جلوس مقید به ظهر، بعد از ظهر واجب نمی باشد.

القول الخامس (۱) : قول ملا محمد امین استرآبادی

ایشان در کتاب الفوائد المدنیه اصول فقه را رد می کند و از جمله در مورد فوق می فرماید: استصحاب را در احکام جزئیه جاری است مانند اینکه این زن سابقا نفقه اش بر انسان واجب بود و الآن وجوب را استصحاب می کنیم و یا در موضوعات می گوییم که سابقا این لباس نجس بود و الآن هم نجس است.

اما استصحاب در احکام کلیه با قیاس همراه است زیرا در آب متغیری که تغیرش از بین رفته است در آن موضوع تغییر کرده است زیرا موضوع در سابق آب متغیر بود و الآن موضوع، آبی است که تغیرش از بین رفته است. بنا بر این علماء امامیه که قیاس را باطل می دانند با استصحابی که در احکام کلیه جاری می کنند در تعارض است.

جواب ایشان را در تنبیه آینده که تنبیه هفتم است بیان می کنیم.

نقول: ما در فقه و اصول به عرفیات بیشتر اهمیت می دهیم تا دلائل عقلی. دلائل عقلی در کلام و فلسفه به کار می آید بنا بر این ما معتقد هستیم که استصحاب عدم ازلی مصداق لا تنقض الیقین بالشک نیست. امام صادق علیه السلام لا تنقض الیقین را به محمد بن مسلم و زراره و ابو بصیر و مانند آن فرموده است که آنها نه متکلم بودند و نه فیلسوف و واضح است که در نگاه عرف اگر کسی استصحاب عدم ازلی نکند به او نمی گویند که او نقض یقین به شک کرده است. مثلاـ در مثال فوق، اگر کسی بعد از ظهر که در وجوب جلوس شک می کند اگر به یقین ازلی که عدم وجوب بود تمسک نکند کسی نمی گوید که او یقین را با شک نقض کرده است. یقین و شک به چیزی گفته می شود که در زندگی انسان وجود داشته باشد نه یقینی که مربوط به قبل از خلقت و بعثت و شریعت می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۵.

یا اینکه به قول مرحوم بروجردی زنی تا پنجاه سالگی خون دیده و بعد از آن هم خون می بیند اگر بخواهیم استصحاب عدم ازلی کنیم باید بگوییم که آن زن قبل از آنکه متولد شود قرشی نبود و حال که متولد شده است و نمی دانیم قرشی است یا نه عدم قرشیت ازلی را استصحاب کرده و می گوییم که خونی که می بیند استحاضه است. این چیزی نیست که عرف به آن توجه داشته باشد.

به همین دلیل همه می گویند که رنگ خون و رنگ نجس پاک است با اینکه از نظر علمی رنگ نجس همان اجزاء نجس است ولی عرفا به آن نمی گویند که اجزاء نجاست نجس باقی است.

استصحاب تعلیقی ۹۳/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تعلیقی

التنبیه السابع فی الاستصحاب التعلیقی [۱] [۲] [۳] [۴] :

قبل از بحث، اموری را به عنوان مقدمه متذکر می شویم:

الامر الاول: ان الحکم الشرعی تاره یکون تنجیزیا و اخری یکون تعلیقیا

حکم شرعی گاه تنجیزی است و در آن شرطی وجود ندارد مانند الکلب نجس و الغنم حلال. ولی گاه حکم، معلق می باشد مانند اینکه شارع می فرماید: ان استطعت فحج. که وجوب حج مطلق نیست بلکه معلق بر استطاعت می باشد.

تعلیق خود بر دو قسم است: گاه به شکل قضیه ی انشائیه است مانند مثال فوق و یا (اجتنب عن العصیر العنبی اذا غلی) و گاه خبریه است مانند: (العصیر العنبی اذا غلی یحرم.)

ص: ۳۸۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۷.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۲۲۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۱.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۲۳.

الامر الثانی: شک در بقاء حکم بر دو قسم است:

گاه در سعه ی حکم و اینکه آیا حکم وسیع است یا نه شک می کنیم. مانند حکم متعه که همه اتفاق دارند که متعه تا جنگ خیبر حلال بوده است ولی اهل سنت می گویند که بعد از جنگ خیبر تحریم شده است و ما حکم سابق که حلیت بوده است

که همان استصحاب عدم نسخ است را جاری می کنیم و به اهل سنت می گوییم که آنها باید برای حرمت دلیل بیاورند. بنا بر این ما می گوییم که حکم حلیت وسیع است و حتی بعد از خیبر را شامل می شود.

گاه شک در سعه ی حکم نیست ولی در موضوع، یک سری تبدلاتی رخ داد است که نمی دانیم حکم برای موضوع باقی است یا نه. مثلا انگور اگر جوشانده شود قطعا حرام است ولی اگر آب انگور خشک شود و کشمش شود آیا همان حکم را دارد؟

الامر الثالث: گاه صورت نوعیه، در حکم دخالت دارد مثلا در الکلب نجس چنین است و به همین دلیل اگر کلب، خاک و یا نمک شود، نجس نمی باشد.

گاه صورت نوعیه مدخلیت ندارد و صورت جسمیه کافی است مانند: الحنطه حلال، که حتی اگر گندم آرد شود و یا تبدیل به نان شود همان حکم را دارد.

البته فقیه است که تشخیص می دهد که صورت نوعیه در کجا مدخلیت دارد و در کجا ندارد. مثلا در مورد ملکیت صورت نوعیه مدخلیت دارد از این رو پشم اگر مال من است اگر نخ هم شود همچنان ملک من می باشد.

حال در مورد عنب باید دید که حکم روی عنب رفته است که اگر کشمش شده است دیگر آن حکم نباشد یا چنین نیست.

الامر الرابع: اولین (۱) کسی که به استصحاب تعلیقی تمسک کرده است مرحوم بحر العلوم می باشد ۱۲۱۲ هجری قمری. ایشان قائل است که اگر کشمش بجوشد حکم همان انگور را دارد با این حال مثالی که بحر العلوم می زند صحیح نیست زیرا می فرماید: العنب اذا غلی یحرم که می گویند اگر عنب، تبدیل به کشمش هم شود و بجوشد حرام می شود. مثالی که شیخ انصاری در رسائل و محقق خراسانی در کفایه می زند غالبا روی عنب و ذبیب می باشد.

این در حالی است که موضوع در روایات، عنب نیست اگر موضوع عنب بود، مثال فوق صحیح می بود ولی چنین نیست زیرا در روایات از کلمه ی العصیر العنبی استفاده شده است که همان آب انگور می باشد.

مثالی که ما می زنیم عبارت است از اینکه در روایت آمده است: جنبوا مساجدکم عن النجاسه (۲) . توضیح اینکه حکم تنجیزی آن واضح است که و آن اینکه نباید مسجد را نجس کرد.

حکم تعلیقی آن عبارت است از: اذا تنجس المسجد فجنبه (یعنی فطهّره) یعنی اگر مسجد نجس شد باید آن را تطهیر کرد. استصحاب در آن به این گونه است که هنوز مسجد را به سبب احداث خیابان خراب کرده اند. در اینجا تنجیس مسجد حرام است حال اگر آنجا نجس شده باشد آیا پاک کردن آن واجب است در اینجا می گوییم: سابقا اینجا مسجد بود و اگر نجس می شد باید آن را پاک می کرد و حال هم که نجس شده است همان حکم را استصحاب می کنیم. (بنا بر این اگر مسجد خراب نشده باشد و در آن خیابان احداث نشده باشد احتیاج به استصحاب تعلیقی نیست.)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۹.

به هر حال بعد از بحر العلوم شاگرد او سید علی صاحب ریاض متوفای ۱۲۳۱ کلام بحر العلوم را رد کرده است. سپس پسر صاحب ریاض (سید محمد مجاهد مؤلف المناهل) متوفای ۱۲۴۵ به کمک پدر (۱) آمده است. او را مجاهد می نامند چون او در جنگ ایران و روس فتوا به جهاد داد و خود در جبهه شرکت کرد.

اما ادله ی منکرین استصحاب تعلیقی: اینها چند اشکال (۲) بر استصحاب تعلیقی دارند و ما به سراغ همان مثال غلط می رویم و بحث را بر آن تطبیق می کنیم.

الاشکال الاول: عدم الحکم التقدیری

مرحوم صاحب مناهل می فرماید: مستصحب باید امری باشد که موجود است. در استصحاب تنجیزی چنین است و حال آنکه در استصحاب تعلیقی چنین نیست. مثلا می گوییم: فلانی اگر درس می خواند ملا می شد. این در واقع حکم نیست زیرا واقعیتی ندارد و فلانی هم درس نخوانده است. نه معلق حاصل است و نه معلق علیه نه عنبی در کار است و نه جوشیده است.

ثم ان المحقق الخراسانی (۳) (۴) رد علی هذا الدلیل: گاهی از اوقات مولی به پسرش می گوید: اکرم الضیف و مهمان هم در خانه نشسته است و گاه به پسرش می گوید: اذا جاء الضیف فاکرمه. دومی که تعلیقی است هم یک نوع حکم است بنا بر این وقتی مهمان آمد دیگر احتیاج نیست که مولی امر دیگری صادر کند و همان حکم اول کافی است. بله، تعلیقی حکم فعلی نیست زیرا هنوز نجوشیده است ولی این به این معنا نیست که حکم نباشد.

۱- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۲۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۷۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۱.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۱.

ثم انه ربما یجاب عن الاشکال بجواب ثان (۱) : ما حکم تعلیقی را استصحاب نمی کنیم یا بگوییم که تعلیق در دنیا، حکم نیست بلکه ما حکم تنجیزی را استصحاب می کنیم که عبارت است از الملازمه بین الغلیان و الحرمه. یعنی سابقا که انگور بود، بین غلیان و حرمت ملازمه بود و الآن هم که کشمش شده است همان ملازمه را استصحاب می کنیم.

به این جواب اشکال شده است (۲) که انه یشترط فی الاستصحاب ان یکون المستصحب حکما شرعیا او موضوعا لحکم شرعی و ملازمه هیچ یک از این دو نیست بلکه حکم عقل است.

یلاحظ علیه (۳) : گاهی ملازمه به اعتبار منشأ انتزاع حکم شرعی می باشد. مثلا جزئیت امری است انتزاعی که حکم شرعی نیست ولی منشأ انتزاع آن حکم شرعی است بنا بر این وقتی مولی می فرماید: اقرأ السوره فی صلاتک و یا می فرماید: لا صلاه الا بفاتحه الکتاب، از آن جزئیت انتزاع می شود. بنا بر این جزئیت حکمی شرعی می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اشکال دوم (۴) صاحب مناهل می رویم.

استصحاب تعلیقی ۹۳/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب تعلیقی

بحث در این است که آیا استصحاب تعلیقی (۵) (۶) (۷) (۸) جایز است یا نه.

ص: ۳۸۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۲.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۲.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۲.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۵.
۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۷.
۶- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۲۲۱.
۷- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۴۱۱.
۸- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۲۳.

مثلا فرض می کنیم روایت آمده است العنب اذا غلی یحرم. حال اگر انگور خشک و تبدیل به کشمش شود آیا آن هم هنگام جوشانیدن حرام می شود یا نه. اگر استصحاب تعلیقی جایز باشد می گوییم: سابقا اگر می جوشید حرام بود و الآن هم اگر بجوشد حرام است. بنا بر این بحث در انگور نیست زیرا انگور، متیقن است بلکه در مشکوک است که همان کشمش می باشد.

اشکال نشود که موضوع تغییر کرده است زیرا این اشکال را بعدا بررسی می کنیم.

در استصحاب تعلیقی (۱) اشکالاتی مطرح شده است:

اول اینکه حکم تعلیقی حتی در متیقن نیز معنا ندارد (۲) (۳) چه انگور باشد یا کشمش و ما قبل از غلیان اصلا حکمی نداریم. حرمت قبل از غلیان غیر از قابلیت چیزی نیست یعنی این قابلیت که اگر بجوشد حرام می شود. مانند اینکه اگر کسی درس می خواند، با سواد می شد و حال آنکه الآن درس نخوانده است. بنا بر این قبل از غلیان حرمتی وجود ندارد تا قابل استصحاب باشد.

اولین جوابی (۴) (۵) که شیخ انصاری داده است این است که هرچند حرمت فعلی وجود ندارد ولی حرمت شأنی وجود دارد و به قول صاحب کفایه اینکه می گویید حرمت نداریم، در مورد حرمت فعلی است ولی نمی توان گفت که اصلا حرمتی وجود ندارد مانند اینکه پدر به پسرش می گوید اگر مهمان آمد او را اکرام کن.

ص: ۳۸۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۰.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۲۲.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۱.

۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۲۳.

گاه از اشکال، جواب دومی (۱) داده شده است و آن اینکه ما حرمت را استصحاب نمی کنیم تا گفته شود قبل از غلیان، حرمتی نیست و آن اینکه می گوییم: الملازمه موجوده بین الغلیان و الحرمه. این ملازمه در مورد عنب وجود دارد و قابل انکار نیست.

بر این جواب اشکال (۲) شده است که ملازمت امری است عقلی که از حکم شرع که می گوید: العنب اذا غلی یحرم انتزاع می شود. این در حالی است که در مستصحب شرط است که یا حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی و ملازمه ی فوق نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی.

و قد اجیب عن هذا الاشکال و آن اینکه هرچند ملازمه حکمی عقلی است ولی منشأ انتزاع (۳) آن حکم شرعی است مانند جزئیت که از لا صلاه الا بفاتحه الکتاب انتزاع می شود.

ثم ان المحقق النائینی رجع علی الاشکال الاول ببیان آخر (۴) و آن اینکه می فرماید: کل شرط موضوع؛ یعنی اگر خداوند بفرماید: لله علی الناس حج البیت که در نتیجه استطاعت را شرط کند، استطاعت موضوع می شود و آن اینکه عاقل و بالغ که مستطیع باشد موضوع است و وجوب حج بر او بار می شود.

بنا بر این غلیان نیز شرط می باشد و وقتی شارع می فرماید: العنب اذا غلی یحرم، غلیان موضوع برای حکم است یعنی العنب المغلی موضوع می شود و حکم آن حرمت می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۲.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۲.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۳.

بعد اضافه می کند که مثل موضوع به حکم، مثل علت است به معلول. یعنی موضوع در حکم علت است و حکم نیز در حکم معلول می باشد. از آنجا که تا علت نباشد حکمی در کار نیست تا العنب المغلی نباشد حکم حرمت هم نیست. بنا بر این تا انگور نجوشد حرمتی در کار نیست تا بخواهیم آن را در مورد کشمش استصحاب کنیم.

یلاحظ علیه: ما ذکره من الکلیه لیس بضابطه

ما قبول نداریم که هر شرطی موضوع باشد بلکه می گوییم: الشروط علی اقسام ثلاثه (۱) :

•گاهی شرط، قید برای حکم است. مانند: اقم الصلاه لدلوك الشمس. یعنی دلوك شمس قید برای وجوب نماز است.

•گاهی شرط، قید برای متعلق (مانند صلات) می باشد. مانند ذکی الغنم اذا کانت صائمه. صائمه بودن قید غنم است نه قید انسان.

•گاهی شرط، قید برای موضوع (مکلف) است. مانند: المستیطع یجب علیه الحج.

غلیان قید متعلق می باشد که همان عنب است نه قید حکم و یا موضوع. بنا بر این اینکه محقق نائینی می فرماید: کل شرط موضوع، قابل قبول نیست.

الاشکال الثانی: معارضه استصحاب الحل مع استصحاب الحرمه (۲)

استصحاب حل در جایی است که هنوز انگور است که قبل از غلیان حلال است و کشمش هم که هنوز نجوشیده است حلال است.

حال کشمش جوشیده شده است استصحاب تعلیقی می گوید که سابقا که عنب بود اگر می جوشید هم حرام بود و هم نجس و الآن هم که کشمش شده است و جوشیده است هم حرام است و هم نجس. این استصحاب با استصحاب حلیت معارض است یعنی کشمشی که در دست من است سابقا که نجوشیده بود حلال و پاك بود و الآن که جوشیده است و در نجاست و حرمت آن شك می کنیم همان حلیت و پاك بودن را استصحاب می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۵.

شیخ انصاری (۱) در رسائل از آن جواب داده می فرماید: یکی از دو استصحاب ها سببی است و دیگری مسببی و استصحاب سببی بر مسببی حاکم است. مانند اینکه عبای خود را با آب مستصحب الطهاره می شویم در اینجا اگر شک کنم عبایم پاک شده است یا نه نباید استصحاب نجاست کنم زیرا این شک مسبّب از این است که آیا آبی که با آن عبا را شستم پاک بوده است یا نه و وقتی با استصحاب گفتم که آب پاک بوده است شک من در عبا از بین می رود.

با این بیان شیخ انصاری قائل است که استصحاب حرمت سببی و استصحاب حلیت مسببی است و اگر استصحاب سببی جاری شود دیگر استصحاب مسببی جاری نمی شود. توضیح اینکه شک در اینکه آیا کشمش جوشیده حلال است یا نه مسبّب است ناشی از این است که آیا شارع حرمت را روی همه ی مراتب انگور برده است (چه انگور باشد و یا کشمش یعنی چه آب داشته باشد یا نه) یا روی بعضی از مراتب برده (که فقط عنب باشد.) استصحاب تعلیقی می گوید که حرمت روی همه ی مراتب رفته است. این استصحاب رفع شک می کند و دیگر جایی برای استصحاب حلیت باقی نمی گذارد.

ثم استشکل علی الاستصحاب السببی: این اصل مثبت است زیرا بین مستصحب و اثر، حکم عقل فاصله شده است. مستصحب عبارت است از اینکه عنب اگر می جوشید حرام بود و الآن هم حرام است. اثر آن این است که حلیت از بین رفته است زیرا نمی شود هم حرام باشد و هم حلال ولی بین این دو حکم عقل فاصله است و آن اینکه الضدان لا یجتمعان یعنی عقل می گوید که اگر حرمت هست حلیتی در کار نیست.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۵.

از این اشکال جواب داده شده است که واسطه در اینجا خفی است و به حدی مخفی است که اگر توضیح داده نمی شد کسی آن را متوجه نمی شد.

ثم ان لنا تاییدا آخر بحکومه اصل السببی علی المسببی: به نظر ما با بیان دیگر می توان تأیید کرد که استصحاب حرمت مقدم بر حلیت است و آن اینکه دلیل اجتهادی العنب اذا غلی یحرم، بر دلیل اجتهادی حلیت عنب بما هو هو که می گوید: احل لکم ما وراء ذلکم و یا اینکه می فرماید: (وَ جَعَلْنا فیها جَنَّاتٍ مِنْ نَخیلٍ وَ أَعْنابٍ) (۱)

مقدم است. وقتی دلیل اجتهادی بر حلیت مقدم است استصحاب آن هم که زائیده ی دلیل اجتهادی است بر حلیت مقدم می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اشکال سوم (۲) می رویم که مربوط به تبدل موضوع است.

استصحاب تعلیقی ۹۳/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تعلیقی (۳) (۴) (۵)

سخن در استصحاب تعلیقی است. چند اشکال بر این استصحاب بار شده است.

اشکال دوم (۶) در مورد معارضه ی استصحاب حل با حرمت بود.

شیخ انصاری (۷) از این اشکال جواب داد که یکی از دو استصحاب ها سببی است و دیگری مسببی و استصحاب سببی بر مسببی حاکم است.

۱- یس/سوره۳۶، آیه۳۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۸.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۶۷.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۲۱.

۵- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۱.

۶- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۵.

۷- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۵.

ثم ان المحقق الخراسانی از اشکال فوق جواب دومی ارائه کرده است و آن اینکه بین دو استصحاب فوق تعارضی وجود ندارد

خلاصه ی آن در این یک سطر است و آن اینکه حلیت مغیّا (۱) به غلیان است یعنی حلیت تا جایی هست که تا غلیان نباشد و وقتی غلیان آمد دیگر حلیت نیست.

یعنی عنب دو حکم داشت، العنب حلال ما لم یغل و حرام اذا غلی. همین دو حکم در کشمش هم جاری است و کما اینکه بین این دو حکم در انگور معارضه نبود در کشمش هم نباید باشد. حلیت در انگور و کشمش تا زمانی است که غلیان نباشد و وقتی غلیان آمد حلیت از بین می رود و حرمت می آید. وقتی در دلیل اجتهادی که در عنب است تعارض نیست در استصحاب هم که نوکر آن است تعارضی نباید باشد.

این جواب از جواب شیخ انصاری روشن تر و واقع گرایانه تر می باشد.

الاشکال الثالث (۲) : مهم این اشکال است که عبارت است از عدم بقاء الموضوع

این اشکال در رسائل و کفایه آمده است ولی خیلی به آن پرداخته نشده است با آنکه مهمترین اشکال همین اشکال است.

حاصل اشکال این است که شارع مقدس حکم را روی عنب برده است و عنب در لغت غیر از کشمش می باشد و بردن حکم عنب روی کشمش قیاس می باشد. در عرف اگر مولی بگوید که انگور می خواهم و فرد کشمش بیاورد از او قبول نمی کند. به همین دلیل بوده است که ملا امین استرآبادی قائل است که استصحاب در احکام کلیه حجّت نیست زیرا مثلا حکم نجاست روی الماء المتغیر آمده است ولی اگر تغیّر آن خود به خود زائل شود این موجب تبدل موضوع است و نمی توان حکم اولی را روی این برد.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۷۸.

همین اشکال مرحوم خوئی را وادار کرده است که قائل شود استصحاب فوق حجّت نیست با این حال ایشان از راه استصحاب مجعول و عدم جعل جلو آمده است که بحث آن را مطرح کردیم.

آیت الله حائری در درر این مشکل را حل کرده است و امام قدس سره نیز در درس آن را از ایشان قبول کرد و ما هم به همان قائل هستیم و آن اینکه صغری و کبرایی را درست می کنیم: هذا عنب و کل عنب اذا غلی یحرم نتیجه اینکه هذا اذا غلی یحرم.

بنا بر این موضوع در استصحاب هذا است نه عنب. اگر موضوع، عنب بود شاید اشکال فوق وارد بود زیرا کشمش غیر از انگور است ولی اگر موضوع، هذا باشد این هذویت اگر عرفا حفظ باشد قابل استصحاب است و الا نیست. بنا بر این ما تابع عناوین نیستیم بلکه تابع این چیزی هستیم که در کنار ماست. حال می بینیم که اگر عرفا انگور به کشمش تبدیل شود عرفاً می گویند که این همان است و فقط آبش خشک شده است در نتیجه قابل استصحاب می باشد.

ان قلت: سخن در استصحاب در احکام کلیه است ولی نتیجه این شد که در استصحاب حکم جزئی سخن می گویید زیرا بحث در همان انگوری است که در ظرف است.

قلت: نتیجه هرچند جزئی است ولی حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحدٌ. اگر این کشمش بعد از غلیان حرام شود سایر کشمش ها هم همان حکم را دارند.

بحث دیگر استصحاب شرایع سابقه است یعنی احکامی که در دین مسیح و حضرت موسی است را استصحاب کنیم. از آنجا که این تنبیه بی فایده است و ما عملاـ به آن احتیاج نداریم آن را مطرح نمی کنیم. زیرا هر آنچه در شرایع سابقه است در اسلام دلیل خاص بر آن وجود دارد.

التنبیه الثامن: فی الاصل المثبت (۱)

مسأله ی اصل مثبت از زمان محقق بهبهانی مطرح شده است و در جواهر در چند جایی اصل مثبت ذکر شده است و قبل از محقق بهبهانی کسی این را مطرح نکرده است.

در این تنبیه در پنج جهت بحث می کنیم.

الجهه الاولی: تعریف الاصل المثبت

الجهه الثانیه: ما الدلیل علی عدم حجیه الاصل المثبت

الجهه الثالثه: ما الدلیل علی حجیه مثبتات الاماره

الجهه الرابعه: مواردی که از اصل مثبت استثناء شده است مانند خفاء واسطه

الجهه الخامسه: تطبیقات

اما الجهه الاولی: تعریف اصل مثبت

هو اثبات الامر الخارجی بالاستصحاب. یعنی با استصحاب بخواهیم امری خارجی که غیر شرعی است را ثابت کنیم. با این حال، آن امر خارجی، اثر شرعی دارد. مثلا فرد نذر می کند که هر وقت پسرش صاحب لحیه شد یک درهم در راه خداوند بدهد. زید سابقا زنده بود و الآن زنده بودن او را استصحاب می کند. این استصحاب اثر شرعی دارد و آن اینکه اموالش را نمی توان تقسیم کرد و یا زنش حق ازدواج ندارد. بعد اثر عقلی آن این است که اگر پسرم زنده باشد الآن به سنی رسیده است که لحیه دارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۱.

حال اگر ما خود لحیه داشتن را استصحاب کنیم مثلا بگوییم کل ما کان ولـدی ذات لحیه من یک درهم در راه خدا می دهد سابقا لحیه داشت و الآن احتمال می دهم که بیمار شده و موهایش ریخته باشد. در اینجا می توانم بقاء لحیه را استصحاب کنم و اصل مثبت هم نیست. بنا بر این اصل مثبت در جایی است که خودش مورد استصحاب نباشد ولی اگر خودش مستقلا حالت سابقه داشته باشد اصل مثبت نیست.

بحث اخلاقی:

خداوند در قرآن می فرماید: (أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب) (۱)

گاه می گوینـد کـه مراد از ذکر الله همـان قرآن اسـت. البته قرآن نیز ذکر است کمـا اینکه خداونـد می فرمایـد: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون) (۲)

ولی آیه ی فوق قرآن را اراده نکرده است زیرا آیه ی فوق تمـام بشـر و حـتی غیر مسـلمانان را شامـل می شود. بنـا بر این بـاید گفت که کلمه ی خداوند که می آید همه چیز تحت آن مجتمع است.

انسان هایی که در زندگی تشویشی هستند اگر مادی باشند همواره در آن تشویش باقی می باشند مخصوصا اگر اهل منصب و مقام باشـند و ندانند آیا آن منصب به آنها می رسد یا نه و یا اگر تاجر باشـند همواره حالت اضطراب و عدم ضرر دارند. کسی که با خداونـد نباشـد چون پناهگاهی نـدارد همواره در اضـطراب است ولی اگر افراد پایگاهی داشـته باشـند که همان خداوند عالم و مهربان است این موجب می شود که تشویشان کمتر شود. انسان های مصیبت زده در ابتدا دچار تشویش می شوند ولی اگر بداننـد که دنیا تحت اوامر الهی می چرخد و اگر مصـلحت بداند به کسـی چیزی می دهد و اگر مصـلحت نداند آن را می گیرد، به آرامش می رسند.

ص: ۳۹۷

۱- رعد/سوره۱۳، آیه۲۸.

۲- حجر/سوره۱۵، آیه۹.

بشر همیشه در مورد سه چیز فکر می کند: از کجا آمده ام، در کجا هستم و به کجا خواهم رفت. انسان اگر مادی باشد همیشه دچار تشویش است و نمی داند از کجا آمده است و یا به کجا می رسد در نتیجه گاه افراد دست به خودکشی می زنند زیرا نه مبدأ را می دانند و نه آینده برای آنها مشخص است در نتیجه زندگی را محیط کوچکی منحصر می داند و زود به آن خاتمه می دهد. دکتری در شیراز می گفت که کسانی که خودکشی می کنند و من آنها را نجات داده ام فقط دیدم یک نفر ایمان کامل به خداوند داشت.

ولی مؤمن می داند که زندگی دنیوی او پلی برای رسیدن به نعمت ابدی بهشت است.

دلیل بر عدم حجیّت اصل مثبت ۹۳/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل بر عدم حجیّت اصل مثبت

بحث در تنبیه هشتم (۱) (۲) است که مربوط به اصل مثبت می باشد.

گفتیم که باید در موارد مختلفی بحث کنیم. در جلسه ی قبل اصل مثبت را توضیح دادیم.

الجهه الثانیه (۳) : ما الدلیل علی عدم حجیه الاصل المثبت

برای عدم حجیّت اصل مثبت چهار دلیل اقامه شده است.

الدلیل الاول: شیخ انصاری در رسائل می فرماید: بین امور اعتباری و امور تکوینی فرق است. امور اعتباری قابل جعل می باشد مثلا شارع می تواند دستور دهد که حیات زید را استصحاب کن و اثر شرعی (۴) (۵) آن توسط شارع جعل شود و آن اینکه همسرش حرام است ازدواج کند و یا نباید اموال زید بین ورثه تقسیم شود. این احکام در واقع ادامه ی حکم سابق است یعنی در سابق هم تزویج زن حرام بود و الآن شارع ما را تعبد می کند که همان حکم را ادامه دهیم.

ص: ۳۹۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۴.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۲.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۳.

۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۳۳.

اما نمو لحیه امری است تکوینی و قابل جعل نیست کما اینکه با حلوا حلوا گفتن دهن شیرین نمی شود بلکه باید شکر در

خـارج موجود باشـد و خورده شود. نمو لحیه امری است تکوینی یعنی بایـد انسـانی باشـد که قلبش بزنـد و بـدنش ماننـد افراد عادی باشـد که در نتیجه محاسـنش در سن خاص رشد کند و این کار با جعل شارع قابل تحقق نیست. اگر شـرایط آن موجود باشـد لحیه نمو می کنـد و الاـ نه. بنـا بر این وقتی نمو لحیه که امری است تکوینی قابـل جعل نباشـد، اثر مترتب بر آن هم قابل جعل نیست.

یلاحظ علیه (۱) : شیخ انصاری ظاهرا محل بحث را تغییر داده است. ایشان بحث را روی امتناع و عدم امکان برده است ولی ما می گوییم که مسأله کماکان در تشریع و جعل است نه تکوین و آن اینکه آیا (لا تنقض) این اطلاق را دارد که هم اثر متیقن و هم اثر لاـزم متیقن را شامـل شود یـا نه یعنی آیا می توان بگویـد که هم اثر حیات را بار کنـد و هم اثر لازم حیات را که همان نمـو لحیه می باشـد که اثر آن وجوب صـدقه باشـد و توهـم اینکه تـا نمو لحیه توسـط شـارع جعـل نشود، صـدقه بـار نمی شود توهمی باطـل است زیرا لاـزم نیست که مـا نمو لحیه را جعـل کنیم. بلکه شـارع در عـالم اعتبار می گویـد که اثر دو چیز را می توانی بار کنی، هم اثر حیات را و هم اثر نمو لحیه را.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۳.

الدلیل الثانی (۱) (۲) : محقق خراسانی نیز قائل است که اصل مثبت حجّت نیست زیرا اینجا جای تمسک به اطلاق نیست (او صحیح متوجه شده است که اینجا بحث در اطلاق و عدم اطلاق است نه بحث از امتناع و امکان) ولی در عین حال نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم زیرا یکی از مقدمات حکمت این است که قدر متیقن در مقام اطلاق وجود نداشته باشد. مثلا مولی به غلامش دستور می دهد که برایش آب بیاورد، قدر متیقن در مقام تخاطب این است که او آب را برای نوشیدن می خواهد نه برای ریختن. محقق خراسانی بر این اساس می فرماید: امام علیه السلام به زراره می فرماید: لا ـ تنقض الیقین بالشک و قدر متیقن در نزد زراره اثر خود متیقن است نه اثر لازم متیقن. بنا بر این باید مثلا ـ اثر حیات را بار کرد نه اثر لازم حیات که نمو لحیه است که در نتیجه صدقه دهد.

یلاحظ علیه: به قول حضرت امام قدس سره این علم غیب از کجا به دست آمده است؟ اینکه می گویند قدر متیقنی مضر به اطلاق است که در مقام تخاطب باشد نه خارج از تخاطب و الا اگر قدر متیقن خارج از تخاطب نیز مضر باشد هرگز نباید بتوان به اطلاق تمسک کرد زیرا هر اطلاقی برای خودش قدر متیقنی دارد. بنا بر این از کجا می توان گفت که در ذهن زراره فقط اثر متیقن بود نه اثر لازم متیقن.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۴.

الـدليل الثالث: آیت الله حائری (۱) در درر به انصـراف تمسک می کنـد یعنی وقتی مولی می فرمایـد: لا تنقض الیقین بالشـک این منصرف به اثر بلا واسطه است نه اثر با واسطه.

یلاحظ علیه: این همان دلیل محقق خراسانی است. محقق خراسانی از راه قـدر متیقن وارد شده است و آیت الله حائری از طریق انصراف و فرقی با آن ندارد.

به هر حال جواب دیگری از آن داریم و آن اینکه انصـراف، معلول کثرت انصراف است و به همین دلیل دابه منصرف به اسب است. حال بایـد دیـد آیا لا تنقض در لسان امام صادق علیه السـلام این گونه بوده است که کثیرا ما در اثر بلا واسـطه اسـتعمال شده باشد تا بتوان قائل به انصـراف شد؟ چنین نیست و امام فقط چند بار این قاعده را اسـتعمال کرد و کثرت انصـرافی در کار نیست.

الدلیل الرابع (۲) : ما قائل هستم که اصل مثبت حجّت نیست و توضیح اینکه باید بین جایی که مستصحب حکم شرعی است و جایی که امر خارجی است فرق گذاشت. استصحاب در احکام نقشی دارد که با استصحاب در موضوعات خارجی فرق دارد.

استصحاب در احکام بسیار صاف و راحت می باشد مثلا سابقا نماز جمعه واجب بود و الآن هم واجب است.

اما استصـحاب در موضوعات سـخت تر است. مثلا زیـد که سابقا گم شـده است زنده بود و می گوییم الآن هم زنده است. در اینجا استصـحاب فقط صغری درست می کند و باید کبرایی به آن ضمیمه شود و آن اینکه: کل من کان حیا زوجته لا تتزوج و امواله لا تقسّم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۵.

یـا مثلاـ آب در سـابق کر بود و الآـن هم کر است این صـغری برای یـک کبری می شود و آن اینکه الآن هم اگر دسـتم به آن بخورد پاک می شود زیرا کل ماء طاهر اذا غسل به النجس یجعله طاهرا. اگر این کبری در موضوعات نباشد، استصـحاب لغو و باطل می باشد. به حال باید در کتاب و سنت کبرایی وجود داشت.

با این بیان می گوییم که در مورد حیات زیـد کبری وجود دارد که همان حرمت تقسـیم اموال است و ولی در مورد ذات لحیه بودن زیـد چنین کبرایی در کتاب و سـنت نیست و در آن نیامـده است که کلما کان زیـد ذات لحیه واجب است که صدقه ای در راه خداوند داده شود.

یا مثلا عبای من نجس بود و آن را با آب که سابقا طاهر بود و الآن در طهارت آن شک داریم می شوییم. استصـحاب طهارت می گویـد که آب مزبور پـاک است و وقتی این صـغری محقق شـد، کبری که کل نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر وارد عمل می شود و می گوید پس عبا حتما پاک است. بنا بر این نباید در مورد عبا استصحاب نجاست را جاری کنیم زیرا با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصل نمی رسد.

ان قلت: اگر واسـطه در استصـحاب خفی باشد آیا باز اصل مثبت حجّت نیست؟ مثلا بین متیقن و بین اثر شرعی یک واسطه ی بسیار خفی وجود داشته باشد به گونه ای که فقط انسان های دقیق به آن توجه دارند.

ص: ۴۰۲

قلت: در اینجا اصل مثبت حجّت است زیرا سومی از نظر عرف، همان اثر اولی است یعنی بین متیقن و لازم عقلی و اثر شرعی، چون لازم عقلی بسیار خفی است عرف به آن توجه ندارد و اثر شرعی را اثر متیقن می داند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به این مسأله می پردازیم که بین اصول و اماره چه فرقی (۱) است که مثبتات اصل حجّت نیست ولی مثبتات اماره حجّت می باشد. مثلا اگر کسی نذر کند که اگر فرزندش ریش داشته باشد یک درهم صدقه دهد بعد استصحاب حیات زید را کند لازم نیست صدقه دهد چون ریش داشتن لازمه ی عقلی زنده بودن است. اما اگر دو نفر شهادت به حیات زید دهند، صدقه واجب می شود.

حجیّت مثبتات اماره و استثنائات عدم حجیّت اصل مثبت ۹۳/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیّت مثبتات اماره (۲) و استثنائات عدم حجیّت اصل مثبت (۳)

بحث در این بود که اصل مثبت حجّت نیست (۴) (۵) (۶) و اکنون وارد این بحث می شویم که چرا مثبتات اصول حجّت نیست ولی مثبتات اماره حجّت می باشند. بنا بر این اگر دو نفر عادل بگویند فرزند کسی زنده است اثر عقلی و عادی آن بر آن بار می شود مثلا می توانیم بگوییم که پس ریش دارد و اگر ریش داشتن اثر شرعی مانند وجوب صدقه داشته باشد باید صدقه داد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۸.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۹۱.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۲.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۳.

۶- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۳۳.

اما اگر این کار با استصحاب انجام شود انبات لحیه ثابت نمی شود و بالتبع اثر شرعی آن هم بر آن بار نخواهد شد.

حال باید دید وجه این فرق چیست؟

البیان الاول (۱) (۲) : صاحب کفایه می فرماید: اماره از واقع (مؤدای اماره) حکایت می کند بنا بر این تمام آثار واقع بر آن بار می شود. مثلا وقتی دو شاهد عادل می گویند: ابنک حیّ به این معنا نیست که باید تعبد کنی که او زنده است بلکه خبر می دهد که او واقعا زنده است. وقتی چنین شد، هم محاسنش روییده است و هم قلبش تپش دارد و هکذا تمامی آثاری که بر یک فرد زنده بار می شود.

یلاحظ علیه [(۳)] : آیا اماره از واقع حکایت می کند یا کسی که خبر می دهد. مثلا زراره که می گوید فرزند تو زنده است آیا لفظ او از واقع خبر می دهد یا وجود زراره از واقع خبر می دهد. واضح است که لفظ اماره از واقع حکایت نمی کند زیرا لفظ اماره فقط می گوید که فرزند تو زنده است و بس و دیگر نمی گوید که ریش هم دارد. اما اگر بگویید که مخبر چنین کاری می کند می گوییم: گاه مخبر به آن لوازم توجهی ندارد. دلالت هنگامی وجود دارد که فرد آن را قصد کند و الا چنین دلالتی وجود ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۸.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۱۶.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۸.

بله احتمال سومی می توانـد در کار باشـد و آن اینکه وقتی مخبر من را در جریان واقع گذاشت من وثوق پیدا می کنم که پس هم قلبش تپش دارد و هم محـاسن دارد. ولی این ارتبـاطی به اصل مثبت نـدارد بلکه عبارت است از وثوق که یک نوع حجّت عقلایی می باشد.

البیـان الثـانی: محقق نـائینی می فرمایـد: حجیّت اماره به سـبب کاشـفیت از واقع و احراز از واقع است ولی چون کاشـفیت اماره ناقص است شارع مقدس آن را تکمیل کرده است. بنا بر این حجیّت خبر واحد از طرف شارع به سـبب تکمیل کردن کاشفیت آن است. وقتی چنین شد، اماره جانشـین علم (۱) (۲) شـده است. بنا بر این همان گونه که اگر من علم داشـتم زید زنده اسـت علم به ضربان قلب و نبات لحیه پیدا می کردم اماره هم اگر بر زنده بودن او قائم شود همان اثرات بار می شود.

یلاحظ علیه (۳) :

اولاـ: ما در روایات دلیل لفظی بر حجیّت خبر واحـد نـداریم و خبر واحـد از باب بناء عقلاء حجّت می باشـد و اینکه شارع این سیره را امضاء کرده است. بنا بر این لفظی در کار نیست که خبر واحد را حجّت کند. در روایات همیشه سؤال از صـغری است نه کبری یعنی آیا مثلا محمد بن مسلم ثقه است و امام هم جواب مثبت می دهد.

ص: ۴۰۵

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۹.

۲- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی، ج۴، ص۴۸۷.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۸۹.

ثانیا (۱) : اموری قابل جعل است که از قبیل اعتباریات باشد. کشف و تکمیل کشف امری است تکوینی و قابل جعل نمی باشد. مثلاـ صد بار هم اگر بگوییم که سنگ خارجی می تواند کاشف از چیزی باشد، اگر تکوینا کاشف نباشد نمی توان کاشفیت را برای آن جعل کرد.

البیان الثالث (۲) : امام قدس سره می فرماید: بناء عقلاء بر حجیّت خبر واحد است و شارع هم آن را امضاء کرده است بنا بر این باید دید که عقلاء چرا خبر واحد را حجّت کرده اند آیا از باب تعبد به واقع است یا کشف واقع. مثلا کسی گفته است که هوا بارانی است در اینجا عقلاء می گوید که واقع نیز چنین است نه اینکه حال که او چنین گفته است باید تعبدا آن را قبول کرد. وقتی اماره از باب کشف واقع است بنا بر این لوازم آن هم بر آن بار می شود.

نقول: این فرمایش صحیح است ولی ارتباطی به مثبتات اماره ندارد بلکه بر می گردد به وثوق که حجتی عقلایی است.

الجهه الرابعه: الاستثنائات (۳)

دو مورد را استثناء کرده اند و گفته اند که اصل مثبت در اینجا حجّت است.

الاستثناء الاول: شیخ انصاری (۴) (۵) این را ذکر می کند و آن در جایی است که واسطه خفی باشد. یعنی به گونه خفی باشد که مورد توجه عرف نباشد و عرفا اثر که برای واسطه ی عقلی است اثر خود مستصحب شناخته است. مثلاـ دست من اگر خشک باشد و به لباسی که سابقا تر بوده و نمی دانم الآن خشک است یا تر بخورد اصل این است که رطوبت آن باقی است و در نتیجه دست من نجس می باشد. همه می گویند که دست نجس است و حال آنکه استصحاب بقاء رطوبت در لباس، اثری به نام نجاست دست ندارد بلکه در این وسط واسطه ای وجود دارد که همان سرایت رطوبت لباس نجس به دست است. سرایت مزبور، امری است عقلی بنا بر این استصحاب رطوبت لازمه ای عقلی دارد که همان سرایت است و اثر شرعی سرایت، نجاست دست است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۹۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۹۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۱۹۰.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۹۱.

۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۴۴.

آیت الله نائینی به عبارت شیخ انصاری اشکال وارد می کند و ما آن را با مبانی خودمان (۱) تطبیق و توضیح می دهیم و آن اینکه یا به واسطه نیازی نیست و یا اینکه کبری وجود ندارد.

توضیح اینکه: گفتیم بین استصحاب احکام و استصحاب امور خارجیه فرق است و آن اینکه استصحاب احکام کاملا راحت است مانند استصحاب وجوب نماز جمعه ولی استصحاب احکام خارجی سخت تر است به این گونه که استصحاب صغری درست می کند و باید برای آن در کتاب و سنت کبری باشد. مثلا آبی بود که سابقا پاک بود و الآن نمی دانیم پاک است یا نه و بعد با آن عبای نجسی را شستیم. این استصحاب به تنهایی موجب پاک شدن عبا نیست بلکه باید به آن صغری کبرایی هم ضمیمه شود و آن اینکه هر چیز نجسی که با آب طاهر شسته شود پاک می شود. این کبری ضمیمه می شود به صغری که می گفت این آب مستصحب الطهاره است و پاک می باشد در نتیجه عبا که با آن شسته شده است نیز باید پاک باشد.

با این توضیح از شیخ می پرسیم که موضوع نجاست در فقه آیا ملاقات است و یا سرایت. اگر ملاقات موضوع باشد دیگر احتیاج به واسطه نداریم زیرا می گوییم که این لباس سابقا نجس و مرطوب بود و هرچیزی که به شیء نجس و مرطوب بخورد نجس می شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۹۲.

اما اگر میزان سرایت باشد (کما اینکه شیخ به این قائل است) کبرایی در کار نیست زیرا صغری می گوید این ثوب، مربوط و نجس است ولی در شرع کبرایی نداریم که بگوید: کل ثوب لاقی ثوبا نجسا رطبا فالنجاسه یسری الیه.

به هر حال مخفی نماند که این اشکال مربوط به مبنای ما است که در استصحاب در موضوعات خارجی به کبرایی از شارع احتیاج داریم.

الاستثناء الثانی (۱) : محقق خراسانی صورت دومی را استثناء کرده است. عبارت است از صاحب کفایه در این مطلب غلط است و آن اینکه می گوید: ما کان بواسطه ما لا یمکن التفکیک عرفا بینه و بین المستصحب او بواسطه ما لاجل وضوح لزومه. (که لفظ بواسطه ما در قسم اخیر کلام، اضافه است).

به هر حال این استثناء در جایی است که تعبد به یکی عین تعبد به دومی باشد. مثلا اگر کسی نمی داند نماز خوانده است یا نه، او استصحاب عدم اتیان می کند ولی این اصل مثبت است زیرا قضاء روی عدم اتیان نرفته است بلکه روی عنوان فوت رفته است زیرا در روایت است: من فاتته فریضه فلیقضها کما هو. بنا بر این استصحاب عدم اتیان بی ارزش است.

محقق خراسانی در اینجا می گوید که عدم اتیان همان فوت است و با هم فرقی ندارد و عرف دقت نمی کند که عدم الاتیان عدمی و فوت امری وجودی است.

ص: ۴۰۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۱۹۳.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را توضیح می دهیم.

مستثنیات اصل مثبت و تطبیقات ۹۳/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستثنیات اصل مثبت و تطبیقات

بحث در مستثنیات اصل مثبت است و گفتیم که اصل مثبت حجّت نیست ولی دو مورد را استثناء کرده اند یکی را شیخ معرفی می کند و آن جایی است که واسطه خفی باشد و اثر واسطه در نظر عرف اثر مستصحب محسوب شود و به عبارت دیگر، به آن واسطه توجه نشود.

نمونه دوم را محقق خراسانی بیان می کند و آن جایی است که بین دو شیء واقعا ملازمه باشد در این صورت در تنزیل هم بین آن دو شیء ملازمه خواهد بود.

مثلا اگر کسی نماز ظهر را نخواند تا وقت بگذرد، عرفا به آن می گویند که نماز ظهر از او فوت شده است و عرف بین ترک و فوت ملازمه می بیند بنا بر این حال که از نظر واقع این ملازمه وجود دارد در مقام تنزیل هم این ملازمه وجود دارد بنا بر این اگر ندانم نماز ظهر را خوانده ام یا نه عدم الاتیان بالظهر را استصحاب می کنم. بنا بر این نباید اشکال شود که آنچه موضوع حکم است فوت می باشد که امری است وجودی نه عدم اتیان که امری است عدمی.

بل محقق خراسانی اضافه می کند: لاجل لزومه او ملازمته مثال قبلی برای لزوم بود یعنی استصحاب عدم اتیان که لازمه اش همان فوت است و اما مثال برای ملازمه: مثلا اگر شارع بگوید: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. بعد فرزندی از مادر رضاعی خود شیر بخورد، او که ولد رضاعی است مانند ولد نسبی او می شود. این ملازم با آن است که مادر رضاعی هم مانند مادر نسبی می باشد بنا بر این نکاح او جایز نیست و نظر به او جایز می باشد.

ص: ۴۰۹

الجهه الخامسه: التنبیهات

در این جهت قانون اصل مثبت را بر مثال هایی تطبیق می کنیم.

المثال الاول: فردی است که گچ کار است و می خواهد وضو بگیرد و احتمال می دهند که در مواضع وضو مانعی وجود داشته باشد. شب است و نمی داند مانعی در بدن او هست یا نه. در اینجا علماء اصاله عدم المانع را جاری می کنند یعنی قبل از گچ کاری مانعی در دست نبود و بعد شک می کنم که مانعی ایجاد شد یا نه و همان عدم را استصحاب می کنم.

شیخ انصاری قائل است که اصل مزبور مثبت می باشد. زیرا صحت وضو اثر شستن پوست است ولی مستصحب ما عدم المانع می باشد که بین شستن پوست و صحت وضو فاصله شده است.

بله می توان گفت که عرف به این واسطه که شستن پوست است توجه ندارد.

نقول طبق مبنای ما استصحاب فوق صحیح است زیرا استصحاب عدم مانع به کار نمی آید زیرا استصحاب امر خارجی صغری ساز است و حتما باید در کنار آن کبرایی هم وجود داشته باشد. اصاله عدم المانع به کبرایی که در شرع آمده باشد احتیاج دارد زیرا در شرع نیامده است که کلما لم یکن مانع فالوضوء صحیح.

المثال الثانی: شیخ انصاری مثال می زند که پدری بود کافر که مسلمان شد و دو پسر دارد که یکی در اول ماه شعبان مسلمان شد و یکی در اول ماه رمضان. برادر اول می گوید که پدر ما در وسط شعبان فوت کرده است و من فقط وارث او هستم زیرا با وجود وارث مسلمان نوبت به وارث کافر نمی رسد. دومی می گوید که پدر در وسط رمضان فوت کرده است بنا بر این او هم ارث می برد.

ص: ۴۱۰

در اینجا حیات پـدر را استصـحاب می کنیم بنا بر این بایـد گفت که او در اواسط ماه رمضان فوت کرده است بنا بر این هر دو ارث می برند.

البته باید توجه داشت که در اسلام دو برادر استصحابی وجود ندارد زیرا تاریخ این دو معلوم است و شکی نیست تا استصحاب شود.

نقول: باید موضوع ارث تشریح شود. دو احتمال وجود دارد:

۱.موت المورث متأخرا عن اسـلام الوارث. یعنی پـدر بایـد بعـد از اسـلام پسـر فوت کنـد. اگر موضوع این باشـد با استصـحاب حیـات مورث تا وسط رمضان نمی توان آن را درست کنـد. موضوع فوق احتیاج به سه چیز دارد، یکی اینکه برادر دوم در اول رمضـان مسـلمان شـد، دوم اینکه پـدر، قبلاـ زنـده بود. این دو علم را بایـد به استصـحاب که عبـارت است از اصاله بقاء حیات المورّث الی اثنـاء رمضان تا موضوع فوق نتیجه بخش شود و فقط با استصـحاب به تنهایی نمی توان آن را ثابت کرد. بنا بر این یقینا اصل مثبت می باشد.

۲.اسـلام الوارث فی حیات المورث. اگر موضوع این باشد استصـحاب مزبور بلا اشـکال است زیرا یکی را با وجدان احراز می کنیم که همان اسلام وارث است و دیگری را با اصل ثابت می کنیم که همان حیات مورث است. شیخ انصاری و محقق نائینی قائلند که اگر موضوع این باشد، استصحاب مشکلی ندارد.

امـام قـدس سـره به این نوع استصـحاب اشـکالی وارد کرده است و آن اینکه این دو جـدا از هم نیسـتند اسـلام وارث و حیـات مورث هر دو بایـد با هم جمع شوند یعنی باید گفت که اسـلام وارث باید مقرون به حیات مورث باشد، این مقرون بودن حکم عقل است و موجب می شود که استصحاب فوق مثبت باشد.

ص: ۴۱۱

تطبیقاتی در مورد اصل مثبت ۹۳/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقاتی در مورد اصل مثبت

بحث در اصل مثبت است و به تطبیقات رسیده ایم.

فردی دست کسی را از روی خطا قطع کرده است. واضح است که او نصف دیه را که پانصد دینار است به او بدهکار می شود. مجنی علیه از دنیا رفت و ولی او گفت که دست او را که قطع کرده بود موجب شد که عفونت به بدنش سرایت کند و از دنیا برود بنا بر این باید هزار دینار که دیه ی قتل نفس است را پرداخت کند ولی جانی می گوید که او بر اثر بیماری سل مرده است و ارتباطی با قطع دست او نداشته است.

در میان علماء دو قول است: قول به ضمان و قول به عدم آن.

دلیل قول به ضمان تمسک به این اصل است و آن اینکه یک سبب که قطع دست است قطعی می باشد ولی سبب دیگر که سل است در آن اصل عدم جاری می شود. در لمعه و شرح آن غالبا این گونه استدلال کرده حکم می کنند که جانی باید دیه ی کامل را پرداخت کند.

ولی متأخرین می گویند این اصل مثبت است زیرا اثر بر عدم وجود سبب دیگر مترتب نیست بلکه دیه بر قتل خطائی بار است. اصاله عدم سبب آخر، لازمه ی عقلی اش قتل خطایی است و به بیان دیگر اگر سبب دیگری نیست و تنها سبب آن قطع دست است عقل می گوید که پس همان سبب قتل شده است و در نتیجه باید تمام دیه را داد. این اصل سببی است و به همین دلیل متأخرین قاتل به نصف دیه هستند و می گویند اینجا جای استصحاب نیست بلکه نسبت به پانصد تومان دیگر، برائت جاری می کنند.

ص: ۴۱۲

مثالی دیگر: مال زید دست عمرو بوده و تلف شده است. مالک که زید می گوید: عمرو غاصب بوده است و مال او را گرفته است در نتیجه ضامن می باشد ولی عمرو می گوید که با اذن او آن را مال را نگه داشته است در نتیجه امین بوده و مال هم با حادثه ای طبیعی و بدون تقصیر او از بین رفته است و در نتیجه ضامن نمی باشد.

علماء غالبا می گویند که قول صاحب مال مقدم می باشد و سه دلیل بر آن اقامه می کنند:

الدلیل الاول: قاعده ی علی الید ما أخذت حتی تؤدی.

بنا بر این عمرو که مال زید را گرفته است یا باید مال را رد کند و یا بدل آن را.

متأخرین به این استدلال اشکال می کنند و می گویند. این از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص می باشد. مثلاـ مولی گفته است: اکرم العلماء العدول و بعد گفته است لا تکرم العالم الفاسق. من در موردی نمی دانم که آیا فرد مزبور که عالم است آیا عادل هم هست یا نه. در اینجا نمی توان به عام تمسک کرد و گفت که در نتیجه اکرام او واجب است. دلیل آن این است که هرچند ظاهرا موضوع، عالم است ولی لبّا موضوع، عالم غیر فاسق است و همان گونه که عالم بودن فرد احراز شده است باید غیر فاسق بودن آن هم احراز شود و تا این دو با هم احراز نشود نمی توان به عام عمل کرد. عدم جواز تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص از زمان محقق بهبهانی به بعد به وجود آمده است. با این حال قدماء به عام در اینجا تمسک می کردند.

ص: ۴۱۳

بنا بر این در ما نحن فیه عام، عبارت است از ید خاطئه؛ ید بودن هرچند احراز شده است ولی خاطئه بودن احراز نشده است زیرا نمی دانیم ید عمرو امینه است یا خاطئه و نمی توان در مسأله ی فوق به عام تمسک کرد. از آن طرف به خاص هم نمی توان عمل کرد و باید به سراغ اصول عملیه رفت.

الدلیل الثانی: آیت الله شیخ محمد هادی تهرانی که از شاگردان شیخ انصاری است و یک نوع اختلافاتی با علماء اصول دارد (از جمله اینکه روایات استصحاب را بر قاعده ی المقتضی و المانع حمل کرده است). قائل است که در ما نحن فیه عمرو ضامن است زیرا مقتضی ضمان عبارت است از ید داشتن که یقینا وجود دارد و اصل هم عدم مانع است که ید او امانی باشد. بنا بر این ید او امانی نیست و او ضامن می باشد.

یلاحظ علیه: دلیلی بر قاعده ی مقتضی و مانع در روایات نیست و ما هم سابقا توضیح دادیم که روایات استصحاب نمی تواند دلیل بر قاعده ی او باشد بلکه ناظر به همان استصحاب است.

الدلیل الثالث: محقق نائینی می فرماید: موضوع ضمان از دو جزء ترکیب یافته است: ید باشد و اینکه امانی نباشد. یکی از آن دو با وجدان احراز می شود که همان ید داشتن است و جزء دیگر را با اصل احراز می کنیم که همان عدم امانی بودن است.

یلاحظ علیه: در جلسه ی قبل اشکالی از امام قدس سره بر مسأله ای که مانند آن بود مطرح کردیم و آن در مسأله ی دو برادر است که یکی در اول شعبان مسلمان شده و دیگری در اول رمضان و بعد اختلاف دارند که پدرشان در وسط شعبان فوت کرده است که در نتیجه برادر دوم مسلمان نبوده و ارث نبرد و دیگری قائل است که در اواسط رمضان فوت کرده است.

ص: ۴۱۴

گفته شده است که در اینجا برادر دوم ارث می برد زیرا ارث روی دو موضوع رفته است: پسر مسلمان باشد و پدر هم زنده باشد. مسلمان بودن پسر بالوجدان ثابت است و زنده بودن پدر هم با استصحاب حیات انجام می شود.

امام قدس سره به ایشان اشکال کرده است که این دو از هم جدا نیستند بلکه باید اسلام پدر مقرون به حیات پدر باشد. واضح است که این مقرون بودن حالت سابقه ندارد و قابل استصحاب نیست و اصل مزبور مثبت است و قابل استنباط نیست. حکم واحد احتیاج به موضوع واحد دارد و دو موضوع فوق تا با هم مقرون و واحد نشوند نمی توانند موضوع برای حکم باشند.

همین بیان در اینجا نیز جاری می شود و آن اینکه موضوع ضمان دو چیز جدا از هم نیست که یکی ید باشد و دیگری عدم اذن بلکه باید ید، مقرون به عدم اذن مالك باشد. بنا بر این مجرد اینکه یکی به وجدان و دیگری با اصل احراز می شود نمی تواند موضوع ضمان باشد بلکه باید این دو شیء با هم مرکب و مقرون باشد. این در حالی است که مقرون بودن این دو با هم حالت سابقه ندارد و قابل استصحاب نیست.

نقول: یکی از قواعد فقهی که ما بر آن تکیه می کنیم این است که طبیعت موضوع را در نظر می گیریم و حکم آن را بیان می کنیم. طبیعت در اموال ضمان است زیرا مال مسلم محترم است. بنا بر این کسی که قائل به عدم ضمان است باید دلیل بیاورد.

مثلا ـ کسی است که مسلمان است و مال موقوفه را می فروشد و نمی دانیم مجوز دارد یا نه. شیخ انصاری قائل است که در اینجا نمی توان قاعده ی اصاله الصحه را جاری کرد (هرچند اگر عبای خود را می فروخت می گفتیم که صحیح است.) علت آن این است که طبع اولیه در وقف بطلان خرید و فروش آن است. مگر اینکه دو شاهد عادل شهادت دهند که مجوز فروش وجود دارد.

همچنین است که کسی مال یتیم را می فروشد و نمی دانیم به نفع یتیم است یا نه در اینجا نیز قاعده ی اصاله الصحه جاری نمی شود مگر با شهادت دو شاهد عادل.

یا اینکه زنی است که نمی دانم محرم است یا نه. در اینجا نمی توان به او نگاه کرد زیرا طبع اولیه در زن حرمت نظر است مگر مواردی که استثناء شده است.

همچنین اگر گوشتی در جایی ببینیم که ندانیم مذکی است یا نه نمی توانیم آن را استفاده کنیم زیرا اصل در لحوم عدم تذکیه است.

بنا بر این همان علمایی که می گویند که در شبهات مصداقیه نمی توان به عام تمسک کرد در این موارد به عام تمسک می کنند. ما نحن فیه هم از همین قبیل است زیرا طبع اولیه در مال، حرمت می باشد بنا بر این عمرو باید دو شاهد بیاورد تا ثابت کند که ید او امانی بوده است. رسول خدا (ص) در حجه الوداع فرموده است که حرمت مال مسلم مانند حرمت خون او می باشد.

سپس محقق خراسانی این بحث را مطرح می کند که در اصول چیزهایی وجود دارد که ارتباطی به اصل مثبت ندارد و نباید آنها را کنار زد. بر این اساس ایشان به چهار مورد اشاره می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را مطرح می کنیم.

مواردی که جزء اصل مثبت نمی باشند. ۹۳/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مواردی که جزء اصل مثبت نمی باشند.

التنبیه التاسع: این تنبیه را محقق خراسانی اضافه کرده است و در رسائل نمی باشد (همچنین است تنبیه بعدی).

این تنبیه را در چهار مقطع بحث می کنیم. محقق خراسانی درصدد این است که بگوید: گاهی از اوقات افرادی که وارد نیستند اصلی را که مثبت نیست را مثبت می شمارند.

المقطع الاول: استصحاب الفرد و ترتیب آثار الکلی

مثلا زید در خانه است و ما زید را استصحاب می کنیم و بعد اثر انسان را بار می کنیم. مثلا نذر کرده ایم که اگر زید در خانه باشد یک درهم و اگر انسانی در خانه باشد ده درهم صدقه دهیم که می توانیم زید را استصحاب کنیم و اثر انسان را هم بار کنیم.

محقق خراسانی قائل است که انتزاع کلی از فرد بر سه قسم می باشد:

۱.انتزاع الکلی من الفرد من حاق الذات. مانند انسانیت که از حیوان ناطق انتزاع می شود.

۲.انتزاع الکلی من الفرد باعتبار حالات عارضه علیه و لیس فی مقابلها شیء فی الخارج. (نام آن را الخارج المحمول می گذارند یعنی الخارج عن حقیقه الشیء المحمول علی الشیء و نام دیگر آن المحمول الصمیمه می باشد. بر خلاف قبلی که داخل در حقیقت شیء است.) مثلا امکان را از زید انتزاع می کنیم نه به این اعتبار که حیوان ناطق است بلکه از این حیث که نسبت وجود و عدم به حیوان ناطق یکسان است. امکان از حقیقت انسان خارج است زیرا نه جنس انسان است و نه فصل آن. با این حال، ما بحذاء در خارج ندارد یعنی نمی توانیم با انگشت اشاره کنیم و بگوییم که آن، امکان است.

ص: ۴۱۷

محقق خراسانی برای این قسم به ملکیت و غصبیت مثال می زند و می گوید که این دو نسبت به عین خارج از این قبیل است. محقق خوئی برای این حال، زوجیت و ولایت را نسبت به انسان مثال می زند.

نقول: مراد از این قسم، این نیست که بحذاء نداشته باشد (و محمول الضمیمه ما بحذاء داشته باشد) بلکه ملاک در آن این است که اگر وضع الموضوع در وضع محمول کافی باشد به آن محمول بالصمیمه می گویند. یعنی وقتی گفتند زید، امکان هم با آن بیاید. این بر خلاف محمول بالضمیمه است که در آن وضع موضوع کافی در وضع محمول نیست و اگر کسی از جسم نام ببرد، این ملازم با سواد و بیاض نیست.

نام دیگر این قسم، ذاتی باب برهان است که در مقابل ذاتی باب ایساغوجی است. ذاتی باب ایساغوجی همان جنس و فصل و نوع است ولی ذاتی باب برهان این است که وضع الموضوع کافی در وضع المحمول باشد.

۳.انتزاع کلی از فرد باعتبار حالات عارضه بر آن ولی با این تفاوت که در خارج ما بحذاء دارد مانند انتزاع اسود و ابیض که از جسم انتزاع می شود ولی نه از خود جسم بلکه به اعتبار اینکه رنگ سفید یا سیاه بر آن عارض شده است. این در خارج ما بحذاء دارد (نام دیگر آن محمول بالضمیمه است یعنی تا سواد و بیاض بر جسم عارض نشود، از آن اسود و ابیض انتزاع نمی شود.)

اما قسم اول: ما هم قبول داریم که می توانیم زید را استصحاب کنیم و اثر انسان را بار کنیم. بنا بر این اگر نذر کنم که اگر در خانه انسانی باشد درهمی در راه خدا بدهم. بعد باخبر شدم که زید در خانه بود و بعد شک دارم آیا زید خارج شده است یا نه. در اینجا زید را استصحاب می کنم و باید درهم را صدقه دهم.

این اصل مثبت نیست و نباید بگوییم که زید در خانه است بنا بر این انسان هم در خانه است و در نتیجه صدقه که با بودن انسان ثابت می شد بر گردن من واجب است. زیرا زید و انسان هر دو، دو روی یک سکه است.

با این حال می گوییم که چه ضرورتی دارد که فرد را استصحاب کنیم و بعد اثر کلی را بار کنیم بلکه از ابتدا همان کلی را استصحاب می کنیم و می گوییم: در سابق انسانی در خانه بود و الآن هم همان را استصحاب می کنیم.

اما قسم دوم: این را هم قبول داریم و آن اینکه اگر نذر کنم ممکنی اگر در خانه باشد درهمی را در راه خداوند بدهم. اگر زید در خانه باشد و بعد شک کنم هنوز هست یا نه و استصحاب کنم باید به نذر خود عمل کنم.

با این حال می گوییم که مثال های کفایه اشتباه است زیرا او به غصبیت و ملکیت مثال می زند و می گویید: سابقا عین بود و الآن شک دارم که هست یا نه آن را استصحاب می کنم و اثر غصبیت و ملکیت را بار می کنم. اشکال این مثال این است که این از باب محمول بالضمیمه است نه بالصمیمه زیرا صرف وجود عین، موجب ملکیت نمی شود زیرا اموال بسیار هست که وجود دارد ولی من مالک آنها نیستم.

ص: ۴۱۹

اما قسم سوم: با استصحاب جسم نمی توانیم اثر اسود را بار کنیم زیرا این دو با هم متباین هستند.

خلاصه اینکه استصحاب در اولی و دومی جاری است و در سومی نیست.

المقطع الثانی: سابقا گفتیم که یشترط فی الاستصحاب ان یکون حکما شرعیا او موضوعا للحکم الشرعی.

حکم شرعی بر سه قسم است:

۱.حکمی که خود شارع آن را جعل کرده است مانند: لا صلاه الا بفاتحه الکتاب. یعنی فاتحه الکتاب در نماز واجب است.

۲.انتزاع جزئیت و شرطیت از حکم شرعی مثلاـ از وجوب فاتحه در نماز جزئیت و از وجوب وضو در نماز، شرطیت استفاده شود.

حال فردی است که نمی داند فاتحه الکتاب بر او واجب است یا نه. در اینجا هم می توان گفت که سابقا فاتحه الکتاب بر او واجب بود و الآن هم واجب و از طرف دیگر می توان گفت سابقا فاتحه الکتاب جزئیت داشت و الآن هم دارد. نباید گفته شود که جزئیت و یا شرطیت حکم شرعی نیست زیرا چون منشأ انتزاع آن حکم شرعی است خودش نیز حکم شرعی می شود.

در مورد حدیث رفع هم گفتیم که گاه حکم شرعی را رفع می کند و گاه جزئیت و شرطیت را. جزئیت و شرطیت را به این دلیل می تواند رفع کند که منشأ انتزاع آنها حکم شرعی است.

۳.استصحاب مانع، شرط و جزء. مثلا وضو را استصحاب کنیم که شرط است و یا فاتحه الکتاب را استصحاب کنیم که جزء است و یا استصحاب مانع ماند جایی که سابقا ثوبی نجس بود و الآن آن را استصحاب می کنیم.

استصحاب ذات وضو و ذات جزء و مانع اثری شرعی ندارد زیرا ما اینها را که استصحاب می کنیم به این عنوان که جزء و شرط و مانع هستند استصحاب می کنیم یا مجرد از جزئیت و شرطیت و مانعیت استصحاب می کنیم. اگر به عنوان جزئیت و شرطیت و مانعیت استصحاب کنیم همان قسم دوم می شود و اگر مجرد از آنها را استصحاب کنیم اثر شرعی ندارند.

بحث اخلاقی:

خداوند متعال در قرآن می فرماید: (الَّذینَ إِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ آتَوُا الزَّکاهَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلَّهِ عاقِبَهُ الْأُمُورِ) (۱)

(مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ) به معنای کسانی است که به آنها قدرت بخشیده شده است. ۲۲ بهمن یکی از مصادیق آن است که نظام فاسق از بین رفت و جمهوری اسلامی به جای آن آمد. خداوند در این روز همه چیز را به مسلمانان داد. مسلمانان در آن زمان به زحمت می توانستند دبیرستانی عربی را در تهران تأسیس کنند و یا قرض الحسنه و یا دبستانی اسلامی را تأسیس کنند ولی در ۲۲ بهمن کلیه ی قوای نظام شاخ و برگ آنها اسلامی شدند.

این نعمت احتیاج به شکر دارد و آن این است که باید نماز را اقامه کرد. نباید در ادارات و کارخانه های بی نمازی وجود داشته باشد. باید امر به معروف و نهی از منکر کرد. بنا بر این باید چهار عنوانی که در آیه ی فوق ذکر شده است را اجرا کرد.

ص: ۴۲۱

۱- حج/سوره۲۲، آیه۴۱.

سرانجام نیز کار با خداوند است یعنی خداوند حساب خواهد کرد که آیا شکرانه ی آن نعمت به جا آورده شده است یا نه.

مواردی که نباید با اصل مثبت اشتباه شود ۹۳/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مواردی که نباید با اصل مثبت اشتباه شود

محقق خراسانی در مقام این است که چهار مورد را از اصل مثبت استثناء کند. دو مورد را خواندیم که عبارت بود از اینکه فرد را استصحاب می کنیم و اثر کلی را بار می کنیم که خود سه صورت داشت.

مورد دوم جایی بود که مستصحب، مجعول نیست ولی منشأ انتزاعش مجعول شارع می باشد.

المقطع الثالث: در مستصحب و هم در اثری که بر آن بار می شود بین اینکه امری وجودی باشد یا امری عدمی فرقی نباشد.

مثلا عدم ازلی را استصحاب می کنیم و به تعبیر کفایه، استصحاب برائت عقلی را جاری می کنیم که به این معنا است که سابقا برای ما واجب نبود و الآن هم واجب نیست. در اینجا مستصحب ما امری است عدمی و اثر آن هم امری است عدمی که همان عدم عقاب می باشد.

محقق خراسانی که این مورد را استثناء می کند کلام او ناظر به کلام شیخ انصاری است که استصحاب فوق را قبول ندارد و دو اشکال بر آن بار می کند:

یک اشکال در ناحیه ی مستصحب است که می فرماید: عدم چیزی نیست که شارع مقدس بتواند آن را جعل کند زیرا شارع فقط امر وجودی را می تواند جعل کند نه امر عدمی را.

ص: ۴۲۲

اشکال دوم در مورد اثر است که می فرماید: اثر که عدم عقاب است امری است عقلی و حال آنکه اثر باید امری شرعی باشد.

محقق خراسانی از هر دو اشکال جواب می دهد:

اما از اشکال اول جواب می دهد که همین مقدار که شارع مقدس عدم و وجود چیزی را در اختیار دارد یعنی اینکه هم می تواند وجوب را جعل کند و هم نکند، کافی است که بتوان استصحاب کرد.

اما از اشکال دوم در عبارتی بسیار موجز جواب می دهد و آن اینکه می فرماید: انما هو لکونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر.

این عبارت را در مقطع چهارم توضیح می دهیم و اجمال آن اینکه اثر گاه مربوط به واقع است و واضح است که با استصحاب

نمی توان اثر واقع را ثابت کرد. مثلاـ ضربان قلب با استصحاب حیات درست نمی شود زیرا ضربان قلب مربوط به حیات مستصحب نیست بلکه مربوط به حیات واقعی است. ولی در عین حال، آثاری وجود دارد که هم مربوط به اثر واقع است و هم مربوط به اثر ظاهر. اینها را می توان استصحاب کرد. عدم عقاب از این قبیل است و صرفا مربوط به عدم حکم واقعی نمی باشد. بنا بر این عدم العقاب هرچند حکمی است عقلی ولی از آثار عدم واقعی نیست بلکه از آثار عدم مطلق است (سواء کان فی الواقع او فی الظاهر)

المقطع الرابع: اگر واسطه ی عقلی و عادی مستصحب و اثر آن همه از آثار مستصحب واقعی باشد نه واسطه ثابت می شود و نه اثر آن. مانند مثال ضربان قلب که با استصحاب حیات، نمی توان ضربان قلب خارجی را درست کند تا چه رسد به اثر آن زیرا ضربان قلب از آثار حیات واقعی است. مانند اینکه اگر کسی هزار بار استصحاب کند، کرسی گرم نمی شود. کرسی فقط با زغال و وسائل گرمایشی گرم می شود.

ص: ۴۲۳

اما اگر آثاری باشد که هم بر وجود واقعی مستصحب مترتب باشد و هم بر وجود ظاهری آن در آن هم مستصحب ثابت می شود و هم واسطه و هم اثر واسطه. مانند اینکه علم اجمالی داریم که یکی از دو اناء سابقا نجس بود و الآن شک داریم و در نتیجه همان نجاست را استصحاب می کنیم. اثر عقلی آن ثابت می شود که وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه است.

همچنین عبای من سابقا پاک بود و الآن در پاک بودن آن شک دارم. قاعده ی طهارت جاری می شود و می گوید پاک است. در نتیجه اگر با آن نماز بخوانم، نمازم صحیح است زیرا قاعده ی طهارت بر ادله ی شرطیت حاکم است و آن را توسعه می دهد. بنا بر این وقتی شارع می فرماید: صل فی الطاهر. قاعده ی طهارت که بر آن حاکم است آن را توسعه داده می گوید: شرطیت طهارت اعم از این است که طهارت مزبور واقعی باشد (مانند اینکه لباس را در آب فرات آب بکشیم) و یا ظاهری. بعد از آن، اثر عقلی آن که اجزاء است بر آن بار می شود بنا بر این حتی اگر بعدا متوجه شوم که عبای من نجس بوده است، نمازی که قبلا خوانده ام صحیح می باشد.

مثال دیگر همان مثالی است که شیخ انصاری زده در آن اشکال می کرد و آن اینکه اثر استصحاب برائت، عقلی است که همان عدم العقاب می باشد. بنا بر این اگر عدم وجوب نماز جمعه را استصحاب کنم (و حال آنکه در واقع واجب بوده باشد) اثر عقلی آن عدم العقاب است که شیخ انصاری قائل بود این اثر، عقلی است و استصحاب نمی توان اثر عقلی را ثابت کند. محقق خراسانی جواب داده است و آن اینکه این اثر عقلی که بر مستحب بار است چون اعم از ظاهری و واقعی است صحیح می باشد.

التنبیه التاسع: لا یشترط فی المستصحب ان یکون ذا اثر حدوثا او بقاء بلکه بقاء اگر اثر داشته باشد کافی است.

مثلا استصحاب عدم ازلی از این قبیل است مثلا استصحاب عدم وجوب نماز جمعه، بقاء اثر دارد و الا از نظر حدوث، برای ما اثری ندارد چون ما آن موقع نبودیم.

یا اینکه پسر در زمان پدر زنده بود اما اکنون پدر مرده است و نمی دانیم پسر زنده است یا نه، حیات پسر را استصحاب می کنیم. زنده بودن پسر در زمان پدر اثر ندارد ولی بقاء اثر دارد زیرا باید سهم ارث او را از مال پدر جدا کنیم و کنار بگذاریم.

التنبیه العاشر: استصحاب عدم الحدوث

این تنبیه از پیچیده ترین تنبیهات کفایه می باشد. شیخ انصاری این بحث را بسیار مختصر مطرح کرده است و آن اینکه می فرماید: دو حادث داریم که تقدم و تأخر آنها برای ما مشخص نیست. با این حال صاحب کفایه آن را به دو قسم تقسیم کرده است و اینکه گاه تقدم و تأخر را با زمان می سنجیم و گاه آن را با حادث دیگری مقایسه می کنیم.

مثلا آبی بود قلیل و پاک و بعد با دلو آب قلیلی روی آن ریختیم تا به حد کر رسید. بعد علم داریم که قطره ی خونی روی آن ریخته است ولی نمی دانیم کریت قبل از نجاست محقق شده است یا بر عکس آن.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

ص: ۴۲۵

فی استصحاب تأخر الحادث ۹۳/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فی استصحاب تأخر الحادث

التنبیه الحادی عشر: فی تأخر الحادث

در این تنبیه از تقدم حادث و تقارن حادث هم سخن می گوییم.

توضیح اینکه گاه حادث را از نظر تقدم و تأخر نسبت به زمان می سنجیم و گاه آن را نسبت به حادث دیگر می سنجیم.

اما سنجیدن آن نسبت به زمان: مثلا زید قطعا فوت کرده است ولی یقین داریم چهارشنبه زنده بوده است ولی نمی دانیم روز پنجشنبه فوت کرده است یا روز جمعه. در اینجا حادث، همان فوت است و آن را نسبت زمان (پنجشنبه یا جمعه) می سنجیم.

سه گونه استصحاب در اینجا قابل تصور است:

الاول: عدم موته الی یوم الجمعه

الثانی: تأخر موته عن یوم الخمیس

الثالث: حدوث موته یوم الجمعه

در میان سه استصحاب فوق، فقط اولی حالت سابقه دارد زیرا سابقا این فرد زنده بود و الآن عدم موت او را استصحاب می کنیم.

اما دومی و سومی حالت سابقه ندارد.

اما گاه حادثی را با حادث دیگر می سنجیم نه با زمان. شیخ انصاری مثال می زند که آبی بوده است قلیل و بعد آن را به وسیله ی آب قلیل دیگری کر کرده ایم. حادث دیگری هم هست و آن اینکه دستمال نجسی را در این حوض شسته ایم و نمی دانیم قبل از کریت بوده است که در نتیجه دستمال و حوض نجس باشد یا بعد از آن که هر دو پاک باشند.

ص: ۴۲۶

در اینجا دو استصحاب متعارض داریم و آن اینکه اصاله عدم الکریه الی زمان الملاقاه معارض است با اصاله عدم الملاقاه الی زمان الکریه.

البته هر دو اصل، اصل عدم ازلی است یعنی زمانی بود که حوضی نبود پس کریتی نبود و آن را استصحاب می کنیم تا زمان

ملاقات.

این دو استصحاب تعارض کرده و تساقط می کنند بنا بر این اثری بر آنها مترتب نیست مگر اینکه بگوییم. این دو استصحاب یک اثر عقلی دارند و آن اینکه تعارض آنها ثابت می کند که این دو با هم مقارن بودند یعنی ملاقات با کریت هم زمان اتفاق داده است. بله می توان گفت که یا واسطه ی عقلی خفی است و اثر تقارن را بر خود آن دو مستصحب بار می کنیم بنا بر این آب نجس می شود. یا اینکه بگوییم که تفکیک بین این دو صحیح نیست یعنی نمی شود که این دو اصل را تنزیل کنیم و تقارن را تنزیل نکنیم. (این همان است که گفتیم بین مستصحب و اثر آن تلازمی باشد که عرف نتواند بین آنها تفکیک کند.)

تا اینجا بیان شیخ انصاری در رسائل بوده است. ولی محقق خراسانی ما را وارد بحث عمیقی می کند و باید آن را گام به گام مطرح کرده توضیح دهیم.

محقق خراسانی در اینجا می فرماید: باید بحث را در چهار محور پیگیری کرد:

۱.اثر بر وجود حادث بار است عند وجود الحادث الآخر بمفاد نفی التام. یعنی وجود حادث را نفی می کنیم. یعنی چون استصحاب عدم ازلی می کنیم باید وجود حادث را نفی کنیم.

۲.اثر بر وجود احد الحادثین بار است عند وجود الحادث الآخر بمفاد نفی الناقص.

در اینجا از کلمه ی لیسه ی تامه یا ناقصه استفاده نکردیم بلکه از نفی تام و ناقص زیرا همان گونه که مرحوم بروجردی می فرماید: لیس همیشه ناقصه است نه تامه بر خلاف کان که گاه تامه است و گاه ناقصه.

۳.اثر بر عدم حادث بار است عند وجود الحادث الآخر بالنفی التام.

۴.اثر بر عدم حادث بار است عند وجود الحادث الآخر بالنفی الناقص.

مقیس علیه در همه ی چهار مورد فوق وجود است و مقیس است که گاه وجود است و گاه عدم. هر کدام خود بر دو قسم است که گاه نفی در آن تام است و گاه ناقص.

بنا بر این مقیس را در همه ی چهار مورد فوق که وجود است، نفی می کنیم و این نفی گاه تام است و گاه ناقص. نفی کردن آن برای این است که اثری که بر وجود حادث بار است را از بین ببریم.

اما قسم اول: این خود چهار صورت دارد:

- گاه وجود حادث یک صورتش اثر دارد و آن این است که سابق باشد.
- گاه وجود حادث دو حالتش اثر دارد: هم سابق باشد و هم لاحق
- گاه علاوه بر این وجود حادث که اثر دارد، وجود حادث دیگر، یک حالتش اثر دارد.
- گاه در فرض بالا وجودحادث دیگر دو حالتش اثر دارد.

باید توجه داشت که نفی در تمامی موارد فوق نفی تام است زیرا بحث در صورت اول می باشد.

برای توضیح مطلب باید دید که مراد از نفی تام و ناقص چیست و میزان در شناسایی هر یک از دیگری چیست و خواهیم دید که نفی تام حالت سابقه دارد ولی نفی ناقصه ندارد.

اما الصوره الاولی: مقیس فقط یک حالتش اثر دارد یعنی مقیس دارای اثر است ولی مقیس علیه اثری ندارد. مثلا دو برادر است که یکی عقیم است و اولاد ندارد ولی دیگری اولاد دارد. هر دو فوت کرده اند و نمی دانیم کدام سابق است. سبق موت برادری که اولاد دارد اثر ندارد زیرا فرقی ندارد که قبل از برادر خود بمیرد یا بعدش. اما سبق موت برادر عقیم اثر دارد زیرا اگر قبلا بمیرد، برادر دیگرش از او ارث می برد ولی اگر بعدا بمیرد، از او ارث نخواهد برد.

در اینجا موت برادر عقیم را نسبت به غیر عقیم مقایسه می کنیم و با استصحاب می خواهیم که موضوعی که ذو اثر است را از اثر بیندازیم و می گوییم: اصل عدم سبق موت برادر عقیم نسبت به برادر غیر عقیم است (حال یا مقارن بوده است و یا بعد) و اثر آن این است که برادری که اولاد دارد از برادر عقیمش ارث نمی برد.

حال باید دید که فرق نفی تام با ناقصه چیست. در نفی تام می گوییم: سبق موت العقیم علی غیر ذی العقیم ولی اگر سبق را صفت موت قرار دهیم و بگوییم: نفی موت العقیم السابق غلی غیر ذی العقیم نفی ناقصه می شود.

نفی اگر تـام باشـد حـالت سـابقه دارد و اگر نـاقصه باشـد نـدارد. زیرا اولی عـدم ازلی دارد یعنی زمـانی که هنوز این دو برادر نبودنـد، این برادر قبـل از آن برادر نمرده بـود ولی اگر نـاقصه باشـد، نمی تـوان حـالت سـابقه برای او پیـدا کرد زیرا در سـابق برادری نمرده بود که موصوف به صفت سبق باشد تا بعد آن را استصحاب کنیم.

اما الصوره الثانیه: همان صورت قبلی با این فرق که مقیس دو صورتش اثر دارد.

مثلا زید و عمرو با هم مسابقه ی قرآنی داده اند و من نذر کرده ام اگر زید که پسر من است برنده شود ده درهم صدقه دهم و اگر بازنده شود یک درهم بدهم. در اینجا زید چه سابق و برنده باشد و چه لاحق و بازنده دارای اثر است.

در اینجا هر دو اصل اگر جاری شونـد با هم تعارض کرده و تساقط می کننـد. زیرا اصاله عدم السبق با اصاله عدم التأخر با هم تعارض می کنند. بنا بر این من باید در راه خدا اقل که همان یک درهم است را بدهم زیرا قدر متیقن است.

اما الصوره الثالثه: هر دو حادث یعنی مقیس و مقیس علیه دارای یک اثر است.

مثلا زیـد با عمرو مسابقه ی قرآنی گذاشـته اند و من نذر کرده ام که اگر زید که پسـرم است برنده شود ده درهم و اگر عمرو که پسـرم نیست برنـده شود یک درهـم. در اینجا نیز دو استصـحاب تعارض و تساقط می کنند و من باید در راه خدا همان یک درهم که قدر متیقن است را بدهم.

اما الصوره الرابعه: هر دو حادث دارای اثر است.

اگر زید که پسرم است برنده شود ده درهم و اگر بازنده شود یک درهم. اگر عمرو که پسرم نیست برنده شود ده دینار و اگر بازنده شود یک دینار صدقه دهم.

در این مورد هم اصول تعارض و تساقط می کند و من باید قدر متیقن که همان یک درهم است را بدهم.

نتیجه اینکه فقط صورت اول است که اجرای اصل برای فقیه مؤثر است ولی الا در سه صورت دیگر، اصول تعارض می کنند.

محقق خراسانی در قسم اول، همان گونه که مشاهده کردیم، چهار صورت بیان کرده است. اما وقتی به قسم دوم که نفی ناقص است از چهار صورت فوق هیچ سخن نمی گوید.

ان شاء الله این نکته را در جلسه ی آینده توضیح خواهیم داد.

استصحاب در مجهولی التاریخ ۹۳/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در مجهولی التاریخ

گفتیم کان گاه ناقصه است و گاه تامه ولی لیس همواره ناقصه است. به همین دلیل ما در مورد لیس تامه به نفی تامه و در مورد لیس ناقصه به نفی ناقصه تعبیر کرده ایم.

به هر حال بحث در جایی که تاریخ حادثین مجهول می باشد. محقق خراسانی در اینجا چهار مقسم تصویر کرد:

۱.گاه اثر بر وجود حادث هنگام وجود حادث دیگر است به مفاد کان تامه است.

۲.گاه اثر بر وجود حادث هنگام وجود حادث دیگر است به مفاد کان ناقصه است.

۳.گاه اثر بر عدم حادث هنگام وجود حادث دیگر است به مفاد نفی ناقصه است.

ص: ۴۳۱

۴.گاه اثر بر عدم حادث هنگام وجود حادث دیگر است به مفاد نفی تامه است.

در جلسه ی قبل فقط مقسم اول را بحث کردیم و مخفی نماند که بحث در مجهولی التاریخ است.

محقق خراسانی مقسم اول را خود به اقسامی تقسیم کرد که آنها را بحث کردیم.

اما مقسم دوم: پدر و پسر در یک سانحه از دنیا رفتند و سبق احدهما بر دیگری روشن نیست. پسر مالی ندارد و فقط پدر است که دارای اموال است. اگر پدر زودتر مرده باشد، هم به پسر ارث می رسد و هم از طرف پسر که مرده است به مادر و فرزندان خودش و امثال آنها. اما پسر چیزی ندارد و سبق و عدم سبق فوت او اثری ندارد.

در اینجا اثر بر کان ناقصه بار است که عبارت است از: موت الوالد الموصوف بالسبق علی موت الولد. (توجه باید داشت که اگر می گفتیم سبق موت الوالد این مفاد کان تامه بود ولی اگر سبق، صفت باشد مفاد کان ناقصه می شود. در منطق آمده است که قضایای موجبه و معدوله احتیاج به موضوع دارد اگر سبق صفت باشد، قضیه معدوله می شود و احتیاج به موضوع دارد.) به هر حال اگر پدر بمیرد و موتش سابق باشد، اثر بر آن بار است و آن اینکه پسر از او ارث می برد.

حال می خواهیم با استصحاب عدم ازلی این موضوع را از بین ببریم تا در نتیجه اثر آن هم از بین برود. استصحاب ما عبارت است از: موت الوالد الموصوف بعدم السبق علی موت الولد. مشکل این استصحاب این است که حالت سابقه ندارد زیرا زمانی در سابق نداریم که والد مرده باشد و موتش بر موت ولد سبقت داشته باشد تا الآن آن را استصحاب کنیم.

ص: ۴۳۲

باید توجه کرد که ما در این قسم در دو مرحله جلو آمدیم اول اینکه موضوع را مشخص کردیم و آن اینکه الموت الوالد السابق و بعد می گفتیم: موت الوالد عدم السابق علی موت الولد.

از اینجا جواب سؤال دیگری مطرح می شود که چرا محقق خراسانی قسم اول را خود به چند قسمت دیگر تقسیم کرد ولی این قسم را دیگر به اقسام دیگر تقسیم نمی کند. علت آن این است که وقتی حالت سابقه ندارد دیگر فرقی ندارد که حادث یک حالتش اثر داشته باشد یا دو حالتش یا اینکه حادث دیگر هم یک حالتش اثر داشته باشد یا دو حالتش. قسم اول چون از باب کان تامه بود و حالت سابقه داشت، چهار حالت برای آن شمرده شده است ولی در اینجا چون حالت سابقه ندارد لغو است که برای آن اقسامی تصور کنیم.

القسم الثالث: ترتّب الاثر علی عدم الحادث عند وجود الحادث الآخر بمفاد نفی ناقص

یعنی اثر بر وجود حادث بار نیست بلکه بر عدم حادث بار می باشد.

محقق خراسانی در اینجا ابتدا نفی ناقصه را ذکر می کند و بعد نفی تامه را (بر خلاف قسم اول و دوم که ابتدا کان تامه را مطرح کرده و بعد کان ناقصه را)

علت آن این است که مطالب این بخش زیاد است از این رو آن را مقدم داشته است.

مثال: سابقا حوضی بود که آب قلیل داشت و آن را با دلوهایی از آب قلیل به حد کر رساندند. دو حادثه در اینجا رخ داده است: یکی اینکه با آب قلیل کر شده است و دوم اینکه دستمال نجسی هم در آن افتاده است. اگر کریت سابق باشد هم آب حوض کر است و هم دستمال و اگر دستمال نجس سابق باشد، هم آب حوض نجس است و هم دستمال. در اینجا اثر که نجاست آب و دستمال است بر عدم کریت عند الملاقاه بار است آن هم به شکل نفی ناقصه. بنا بر این موضوع عبارت است از: الماء الموصوف بعدم الکریه عند الملاقاه (نه عدم الکریه که مفاد نفی تامه شود.)

ص: ۴۳۳

در اینجا بر خلاف قسم سوم در یک مرحله اقدام می کنیم که عبارت است از: الماء الموصوف بعدم الکریه عند الملاقاه.

محقق خراسانی می فرماید: این استصحاب، حالت سابقه ندارد زیرا در سابق آبی نداشتیم که موصوف به عدم کریت باشد و بعد با نجس ملاقات کند تا آن را استصحاب نماییم.

چون استصحاب در این قسم جاری نیست، محقق خراسانی این را نیز مانند قسم قبل به اقسام دیگری تقسیم نمی کند.

القسم الرابع: ترتّب الاثر علی عدم الحادث عند وجود الحادث الآخر بمفاد نفی التام

مثال: همان مثال سابق با این فرق که استصحاب ما عبارت است از عدم الکریه عند الملاقاه.

این قسم نیز مانند قسم اول که کان تامه بوده است حالت سابقه دارد و استصحاب در آن جاری است. زیرا قضیه ی مزبور سالبه ی محصله است که با عدم موضوع هم می سازد بنا بر این روزی که اصلا حوض و آبی نبود عدم الکریت صدق می کند و الآن که حوض داریم همان را استصحاب می کنیم. بنا بر این باید گفت که دستمال و آب حوض نجس است.

خلاصه اینکه محقق خراسانی در مجهولی التاریخ در کان تامه و نفی تام استصحاب را جاری می داند ولی در ناقصه در هر دو شق به دلیل عدم وجود حالت سابقه استصحاب را جاری نمی داند.

بعد محقق خراسانی اضافه می کند که در قسم چهارم هرچند علی القاعده استصحاب باید بتواند جاری شود ولی اشکالی متوجه آن است و آن عدم اتصال زمان شک به زمان یقین است.

توضیح اینکه در استصحاب شرط است که بین شک و یقین هیچ فاصله ای نباشد.

نظریه ی محقق خراسانی توسط مشکینی و محقق نائینی به دو بیان ارائه شده است و بعد باید دید که کدام یک با کفایه بیشتر تطبیق می کند.

استصحاب در مجهولی التاریخ ۹۳/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در مجهولی التاریخ

گفتیم الماء الموصوف بعدم الکریه حالت سابقه ندارد و اشکال شده است که این آب قبلاً کر نبود و الآن همان را نیز استصحاب می کنیم.

جواب این اشکال این است که مستصحب ما الماء الموصوف بعدم الکریه نیست بلکه عبارت است از الماء الموصوف بعدم الکریه الی زمان الملاقاه و واضح است که این مستصحب حالت سابقه ندارد.

بحث در قسم چهارم است و آن اینکه محقق خراسانی می فرماید: اگر اثر بر عدم تام بار باشد (عدم الکریه الی زمان الملاقاه) استصحاب در آن راه دارد. البته به این شرط که طرف دیگر اثر نداشته باشد و الا اگر طرف دیگر نیز اثر داشته باشد تعارض رخ می دهد زیرا عدم الملاقاه الی زمان الکریه با استصحاب فوق تعارض و تساقط می کند.

محقق خراسانی به هر حال می فرماید: عدم الکریه الی زمان الملاقاه چون حالت سابقه دارد قابل استصحاب است زیرا در ازل آبی نبود و کریت و ملاقاتی هم نبود و الآن همان را استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی در اینجا اشکال جدیدی مطرح می کند و آن اینکه در استصحاب در این قسم، یکی از ارکان استصحاب جاری نیست و آن اینکه زمان شک به زمان یقین متصل نمی باشد.

ص: ۴۳۵

بیان محقق خراسانی در کفایه مجمل است و مرحوم نائینی و مرحوم مشکینی به دو بیان آن را توضیح داده اند.

تقریر محقق نائینی در مراد صاحب کفایه: آبی بود قلیل و بعد آن را با دلوهایی از آب قلیل پر کردیم تا کر شد و بعد دو حادث در آن رخ داد، هم کر شد و هم دستمال نجسی در آن افتاد و نمی دانیم کدام مقدم است و کدام مؤخر. در اینجا زمان شک به زمان یقین متصل نیست زیرا در اینجا سه زمان وجود دارد:

• در زمان اول نه کریت بود و نه ملاقات.

·در زمان دوم از کریت و ملاقات یکی رخ داده است.

·در زمان سوم، علم به تحقق کریت و ملاقات داریم.

شک در اینکه در بین کریت و ملاقات کدام یک مقدم است و کدام یک مؤخر زمانی است که ما علم به ملاقات پیدا کنیم. علم به ملاقات در زمان سوم است و این در حالی است که یقین، در زمان اول است. بنا بر این بین زمان اول و سوم، زمان دوم فاصله شده است و حلقه ی اتصالیه را قطع کرده است. (این تفصیل محقق نائینی با ان قلت و قلت که صاحب کفایه مطرح می کند تطبیق دارد.)

یلاحظ علیه:

اولا: استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات است که در زمان دوم است نه تا زمان علم به ملاقات که در زمان سوم است.

ان شئت قلت: ما استصحاب عدم کریت را تا زمان احتمال ملاقات جاری می کنیم. احتمال ملاقات در زمان دوم است. در این زمان هم احتمال کریت وجود دارد و هم احتمال ملاقات. بنا بر این شک که در زمان دوم است متصل به یقین که در زمان اول است می شود.

ثانیا: اصل کبری را که شک باید متصل به زمان یقین باشد قبول نداریم. مثلا کسی وضو گرفته است و بعد بیهوش شده است و بعد می خواهد وضو را استصحاب کند زیرا شک دارد که آیا وضویش در زمان بیهوشی توسط یکی از حدث ها باطل شده است یا نه. در اینجا بین یقین سابق و شک لاحق حالت بیهوشی فاصله شده است. انسان که بیهوش است نه شک دارد و نه یقین.

ثالثا: علماء اصلا به این مسأله توجه نکرده اند و خواهیم دید که مسأله ی اتصال شک به یقین توسط علماء مطرح نشده است. مثلا عینی است مرهونه که آن را نمی شود فروخت ولی راهن، مرتهن را دید و به او گفت که چون بدهکار است اجازه دهد که آن را بفروشد. ولی بعد از آن اجازه، پشیمان شد و ما نمی دانیم آیا بیع قبل از رجوع بوده است که در نتیجه بیع باید صحیح باشد و یا بعد از رجوع است که بیع باطل باشد. علماء می گویند: اصاله عدم الرجوع الی زمان البیع جاری می شود در نتیجه بیع مزبور صحیح است و اصلا به زمان اول و دوم و سوم توجه نمی کنند.

علیت اینکه عدم البیع الی زمان الرجوع را استصحاب نمی کنند به سبب این است که این استصحاب اثر ندارد.

تقریر مرحوم مشکینی: این بیان با کلام محقق خراسانی که قبل از ان قلت و قلت مطرح می کند تطبیق بیشتری دارد و آن اینکه وقتی کسی استصحاب می کند باید بین او و یقین اول، یقین بر ضد وجود نداشته باشد. مثلا اگر کسی از اول صبح وضو دارد و بعد می خواهد هنگام ظهر استصحاب کند نباید در این میان به ضد طهارت برخورد کند و الا اگر بداند که قبل از ظهر در فلان ساعت محدث شده است نمی توان استصحاب را جاری کند. زیرا این از باب نقض یقین به یقین می باشد.

علاوه بر آن همچنین نباید احتمال یقین مضاد نیز وجود داشته باشد زیرا چنین احتمالی از باب شبهه ی مصداقیه ی لا تنقض الیقین بالشک می شود. زیرا اگر یقین مضاد باشد، این از باب لا تنقض نیست و اگر نباشد، از باب لا تنقض هست و چون نمی دانیم این یقین هست یا نه، از باب شبهه ی مصداقیه شده نمی تواند به لا تنقض تمسک کرد. (مانند اکرم العلماء که در مورد کسی که نمی دانیم عالم است یا نه نمی توانیم با تمسک به عام، او را عالم دانسته و اکرام کنیم.)

بنا بر این بین یقین سابق و شک لاحق نه یقین به مضاد و نه احتمال مضاد هیچ کدام نباید وجود داشته باشد. این در حالی است که مورد فوق احتمال به یقین مضاد وجود دارد زیرا در زمان اول که زمان یقین است و آن را به زمان سوم می کشیم، در این وسط در زمان سوم، احتمال می دهیم که عدم کریت تبدیل به کریت شده باشد. این احتمال یقین مضاد که در زمان دوم است موجب می شود که نتوانیم استصحاب را جاری کنیم.

یلاحظ علیه: اگر شبهه ی ایشان درست باشد باید گفت که استصحاب در هیچ جا جاری نیست زیرا در تمامی مواردی که استصحاب جاری می شود بین یقین و شک، احتمال یقین مضاد وجود دارد. مثلا صبح که انسان وضو می گیرد و بعد شک می کند که وضویش باقی است یا نه، به سبب این است که احتمال حدث می دهد که همان احتمال یقین مضاد است.

ص: ۴۳۸

نتیجه اینکه اگر در جایی مورد به مفاد کان ناقصه و نفی ناقصه باشد استصحاب جاری نیست زیرا حالت سابقه ندارد ولی اگر هر دو تامه باشند حالت سابقه وجود دارد و استصحاب می تواند جاری شود. البته این در صورتی است که یک حالت اثر داشته باشد نه حالت دیگر و الا تعارض رخ می دهد.

هذا کله فیما اذا کان الحادثان مجهولی التاریخ.

اما در جایی که یکی از آنها مجهول التاریخ باشد و دیگری معلوم التاریخ. در اینجا باید دقت داشت که اصل در مجهول التاریخ جاری می شود.

بحث اخلاقی:

(وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا مُوسی بِآیاتِنا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَکَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَ ذَکِّرْهُمْ بِأَیَّامِ اللَّهِ إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِکُلِّ صَبَّارٍ شَکُورٍ) (۱)

مراد از آیات، همان آیات نه گانه است که یکی از آنها عصا، دیگری ید بیضاء بوده است. مراد از آیات، آیات تکوینی است.

این نشان می دهد که قوم موسی بر اثر اقامت در مصر و بودن تحت فشار فرعونیان، وثنی و یا نزدیک به عقیده ی وثنیت شده بودند. بنا بر این بین اسرائیل در مصر به مرور زمان توحید خود را از دست داده بودند و موسی قرار بود که آنها را از ظلمات به نور ببرد.

علت اینکه ظلمات، جمع و نور، واحد است به سبب این است که حق همواره مفرد و واحد است ولی ظلمت که به معنای کفر است انواع و اقسام مختلفی دارد و گاه کفر در ذات است و گاه در افعال است و گاه در صفات.

۱- ابراهیم/سوره۱۴، آیه۵.

سپس خداونـد به موسـی دسـتور می دهـد که ایـام خـدا را به بنی اسـرائیل متـذکر شود. وقتی همه ی روزها و همه ی مکان ها مخصوص خداست پس روزهای خدا به چه معنا است؟

روزی که در آن حق بر باطـل و نور بر ظلمت غلبه می یابـد، آن روز، خصوصـیتی دارد و روز خاصـی است و مراد از آیه، این نوع روزهای شاخص است که نعمت های خداونـد بر بشـر ظاهر می شود. این همان روزی است که خداوند بنی اسـرائیل را از دریا عبور داد و فرعونیان را در آن غرق کرد و بنی اسرائیل وارد سرزمین فلسطین شدند.

خداونـد به موسـی می گویـد که به آنهـا تـذکر دهـد که نعمتی که به آنهـا داده شـده است و آنها را از فشار فرعونیان خلاص کرده است که پسـران آنها را ذبح و زنانشان را به کنیزی می بردند باید شـکرگزاری شود و قوم او نباید دوباره به شرک و بت پرستی روی آورند.

سپس خداوند در خاتمه می فرماید: هر قومی که صبار و شکور باشد این چنین عمل می کند.

این آیه می تواند بر روز پیروزی انقلاب اسـلامی نیز تطبیق کند زیرا قرآن برای یک روز یا یک حادثه نیامده است بلکه همان گونه که در روایـات آمـده است، قرآن ماننـد خورشـیدی است که در هر زمـان طلوع می کنـد. مـا نیز از ظلمات دوران شاه به زمان نور خارج شده ایم و از فشار و سختی خارج شده و به نعمت رسیده ایم. این نعمت را باید پاس داشت و شکر خداوند را در مورد آن به جا آورد زیرا خداوند می فرماید: (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِي لَشَدِيدٌ) (۱)

۱- ابراهیم/سوره۱۴، آیه۷.

اگر بیست و دوم بهمن را به بعنوان ایام الله نامیده اند به سبب آیه ی فوق بوده است. شکر و صبر ما اقتضاء می کند که مسئولان امین باشند و حجاب و عفاف و سایر فرامین اسلامی در جامعه رعایت شود.

امین بودن مسئولین چنان مهم است که امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: ای اهل کوفه من وقتی وارد کوفه شدم با همین پیراهن و عبا وارد شدم و اگر بدون این از شهر بیرون روم نشان می دهد که نتوانستم به امانتی که بر دوشم بوده به خوبی رفتار کنم، (یا اهل الکوفه انی وردت الی بلدکم باشبالی هذه و لو خرجت بغیر هذه ...)

استصحاب تأخر حادث در جایی که یک حادث معلوم التاریخ است. ۹۳/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب تأخر حادث در جایی که یک حادث معلوم التاریخ است.

بحث در مسأله ی تأخر حادث است. گفتیم باید در دو مقام بحث کرد. یکی جایی که هر دو حادث مجهول التاریخ باشند. این بحث را تمام کردیم و به این بحث رسیدیم که در مفاد کان تامه یا نفی تام استصحاب در هر دو جاری است اما در ناقصه، استصحاب جاری نمی شود.

بحث دیگر در جایی است که یکی از دو حادث معلوم التاریخ است و دیگری مجهول التاریخ (۱) (۲) (۳) . همان تقسیمی که در مجهولی التاریخ بود، در اینجا نیز وارد می شود:

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۷.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۴۹.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۱.

گاه احد الحادثین یک حالتش اثر دارد مانند اینکه فقط سبق اثر دارد ولی تقارن و تأخر اثر ندارد.

گاه در مورد فوق دو یا همه ی حالتش اثر دارد.

همچنین حادث دیگر گاه اثر ندارد و گاه یک حالتش اثر دارد و گاه چند حالتش اثر دارد.

این حالات خود چهار بخش اصلی دارد که عینا مانند همان است که در بحث قبلی خواندیم:

۱.الاثر مترتب علی وجود احد الحادثین عند وجود حادث الآخر بمفاد کان التامه

۲.القسم السابق بمفاد کان الناقصه.

۳.الاثر مترتب علی عدم احد الحادثین عند وجود حادث الآخر بمفاد کان التامه.

۴.القسم السابق بمفاد کان الناقصه.

بنا بر این اثر در دو قسم اول وجود است و در دو قسم اخیر عدم ولی مقیس علیه همواره وجود است.

اما القسم الاول (۱) : وارث کافر بود و اسلام آورد و از آن طرف مورّث مسلمان بوده و مرده است. اگر اسلام وارث قبل از موت مورث باشد از او ارث می برد و الا نه. اسلام وارث مجهول التاریخ است ولی موت مورّث معلوم التاریخ است مثلا در روز جمعه از دنیا رفته است.

اثر بر مفاد کان تامه بار است که عبارت است از: سبق اسلام الولد علی موت الاب و اثر آن ارث بردن است. حال باید استصحاب عدم جاری کنیم تا این اثر را از بین ببریم و می گوییم: الاصل عدم سبق اسلام الولد علی موت الاب. یعنی روزی بود که نه پدر بود و نه پسر و صدق می کرد بگوییم: اسلام ولد بر موت اب مقدم نبود (از باب سالبه به انتفاء موضوع) بعد که پدر و پسر متولد شدند شک داریم که آیا عدم سبق منقلب به سبق شده است یا نه همان عدم سبق ازلی را استصحاب می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۷.

القسم الثانی (۱) : الاثر مترتب علی وجود احد الحادثین عند وجود حادث الآخر بمفاد کان الناقصه

پدر و پسر از دنیا رفته اند و نمی دانیم آیا پدر قبل از پسر مرده است در نتیجه ارث پدر به پسر رسیده و اولاد پسر از پسر ارث می برند یا اینکه پسر زودتر مرده است که در نتیجه ارث پدر به او نمی رسد. و می دانیم پسر در روز جمعه فوت کرده است ولی زمان فوت پدر را نمی دانیم.

اگر این موضوع ثابت شود: موت الوالد الموصوف بالسبق علی موت الولد اثر بر آن بار می شود یعنی پسر از پدر ارث می برد. (این از باب کان ناقصه است یعنی: اذا کان موت الوالد سابقا علی موت الولد زیرا هم مبتدا دارد و هم خبر.)

استصحاب در موضوع فوق جاری نمی شود زیرا قضیه حالت سابقه ندارد زیرا در سابق چنین یقینی وجود ندارد که موت والد متصف به سبق باشد تا هنگام شک آن را استصحاب کنیم.

البته مخفی نماند که استصحاب فقط در مجهول التاریخ جاری می شود نه در معلوم التاریخ زیرا استصحاب برای این جاری می شود که مجهولی را برای ما معلوم کند و حال آنکه در معلوم التاریخ جهلی وجود ندارد. بله جهلی در معلوم التاریخ وجود دارد و آن اینکه نسبت به حادث دیگر نمی دانیم مقدم است یا مؤخر ولی این موجب جریان استصحاب نمی شود زیرا مستصحب خودش باید مجهول باشد نه با سنجیدن با چیز دیگر.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۸.

البته شیخ انصاری در رسائل در معلوم التاریخ هم اصل جاری می کند و قائل است که هرچند خودش معلوم التاریخ است ولی چون نسبت به حادث دیگر مجهول است موجب می شود که استصحاب در آن جاری شود.

القسم الثالث (۱) : الاثر مترتب علی عدم احد الحادثین عند وجود حادث الآخر بمفاد کان التامه

در روایت است که اگر ولد کافر است و مورث فوت کرده است ولی هنوز ترکه را قسمت نکرده اند در این صورت، ارث می برد. حال فرض می کنیم که ترکه را در صبح جمعه قسمت کرده اند ولی نمی دانیم اسلام فرزند کافر قبل از آن بوده یا بعد از آن (به مفاد کان تامه یعنی: سبق الاسلام علی القسمه).

این موضوع حالت سابقه دارد و استصحاب عدم ازلی در آن جاری می شود. بنا بر این اصاله عدم الاسلام الی زمان القسمه جاری می شود و اثر فوق از بین می رود.

القسم الرابع (۲) : موضوع سابق به مفاد نفی ناقصه.

آبی بود قلیل و بعد آن را با دلوهایی از آب قلیل پر کردیم تا کر شد و بعد دو حادث در آن رخ داد، هم کر شد و هم دستمال نجسی در آن افتاد و نمی دانیم کدام مقدم است و کدام مؤخر. زمان ملاقات را می دانیم که مثلا در ظهر جمعه است.

در اینجا اصاله عدم الکریه الی زمان الملاقاه جاری نمی شود زیرا به مفاد کان ناقصه است یعنی الماء الموصوف بالکریه قبل الملاقاه که موضوع اثر است، حالت سابقه ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۰.

تطبیقات:

المسأله الاولی (۱) : لباسی بود که هم روی آن خون افتاده است و هم یک بار تطهیر شده است (زیرا خون بر خلاف بول، با یک بار شستن با آب قلیل پاک می شود.) در عین حال خون دیگری هم روی آن افتاده است. بنا بر این سه اتفاق افتاده است. اگر دو خون، پشت سر هم و قبل از طهارت باشد، لباس پاک است و الا نه.

گفتیم که یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. بنا بر این دم دوم، پنجاه درصد محدث تکلیف است یعنی اگر بعد از دم اول باشد اثر ندارد ولی اگر بعد از طهارت باشد اثر دارد. بنا بر این یقین نداریم که خون صد در صد مؤثر باشد. ولی طهارت صد در صد مؤثر است زیرا اگر قبل از خون اول باشد آن را برطرف کرده است و اگر بعد از خون دوم باشد باز هم آن را از بین برده است. بنا بر این استصحاب طهارت جاری می کنیم و به علم اجمالی که آیا خون قبل از خون اول بوده است یا بعدش، اعتنا نمی کنیم.

استصحاب تأخر حادث و تطبیقات ۹۳/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تأخر حادث و تطبیقات (۲)

بحث در حادثین بود که یکی معلوم التاریخ است و دیگری مجهول التاریخ (۳) (۴) (۵)

ص: ۴۴۵

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۱.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۱.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۷.
۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۴۹.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۱.

گفتیم که این بر چهار قسم است دو قسم (۱) (۲) آن عبارت است از وجود حادث عند وجود حادث آخر و مفاد آن یا کان تامه است و یا ناقصه و دو قسم دیگر (۳) (۴) آن عدم حادث عند وجود حادث آخر است که گاه به نفی تام است و گاه و ناقصه.

در دو مورد اول باید در دو مرحله اقدام کرد اول باید موضوع اثر را به دست آورد و بعد استصحاب عدم کرد ولی در دو مورد اخیر، در یک مرحله باید اقدام کرد زیرا از همان اول عدم را استصحاب می کنیم.

مثلا موت مورث در جمعه است ولی اسلام وارث برای ما مشخص نیست. در اینجا اثر اگر بر کان تامه بار باشد عبارت است از

سبق اسلام الوارث علی موت المورث. با این کار موضوع اثر درست است.

بعد در مرحله ی دوم استصحاب عدم کرده می گوییم: الاصل عدم سبق اسلام الوارث علی موت المورث در نتیجه وارث، ارث نمی برد.

و یا اینکه موت اب مجهول است ولی موت ابن روشن است و می دانیم در جمعه فوت کرده است. این اگر به مفاد کان ناقصه باشد می گوییم: موت الاب السابق علی موت الابن. با این کار موضوع اثر درست می شود

بعد در مرحله ی بعد استصحاب عدم کرده می گوییم: عدم موت الاب السابق علی موت الابن. این استصحاب چون حالت سابقه ندارد جاری نمی شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۷.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۸.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۲۹.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۰.

در دو مثال فوق، اثر بر امر وجودی بار بود نه عدمی.

اما در مثال سوم و چهارم، در یک مرحله کار را تمام می کنیم زیرا عدم در مستصحب وجود دارد.

مثلا پسر در جمعه اسلام آورده است ولی زمان قسمت اموال مشخص نیست و در روایات آمده است که کافر از مسلمان ارث نمی برد مگر اینکه قبل از قسمت اموال اسلام بیاورد. این اگر به مفاد نفی تام باشد می گوییم: اصل عدم قسمت تا زمان اسلام وارث است و در نتیجه وارث از او ارث می برد.

گاه سخن از عدم ناقص است به این گونه که اثر بر عدم بار مثلا آبی بود قلیل و بعد آن را با دلوهایی از آب قلیل پر کردیم تا کر شد و بعد دو حادث در آن رخ داد، هم کر شد و هم دستمال نجسی در آن افتاد و نمی دانیم کدام مقدم است و کدام مؤخر. زمان ملاقات را می دانیم که مثلا در ظهر جمعه است.

در اینجا اصاله عدم الکریه الی زمان الملاقاه جاری نمی شود زیرا به مفاد کان ناقصه است یعنی الماء الموصوف بالکریه قبل الملاقاه که موضوع اثر است، حالت سابقه ندارد.

خلاصه اینکه اگر موضوع اثر تام باشد، هم در کان تامه و هم در نفی تام استصحاب جاری است ولی در ناقصه در هر دو قسمت چون حالت سابقه ندارد، استصحاب جاری نیست.

تطبیقات (۱) :

ص: ۴۴۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۱.

الفرع الثانی (۱) : قبلا لباسم به وسیله ی دم نجس بود و بعد دو حادث رخ داده است یک بار با آب قلیل آن را شستم و یک بار بول بر آن ریخت و نمی دانم بول قبل از غسل است یا بعد از آن. یقین به بول در هر حال احداث تکلیف کرده است. (بر خلاف فرعی که دیروز مطرح کردیم که به جای بول خون ریخته بود و گفتیم که خون علی کل تقدیر احداث تکلیف نکرده است.) زیرا بول با یک بار شستن پاک نمی شود. بنا بر این اگر بول بعد از دم باشد و قبل از غَسل، احداث تکلیف کرده است و هکذا اگر بعد از غسل باشد زیرا در هر حال دو بار شستن با آب قلیل را احداث کرده است. بنا بر این قطعا باید نجاست را استصحاب کنیم و باید دو بار دیگر بشوییم. (باید دقت کرد که یک بار شستن در اینجا کفایت نمی کند. زیرا استصحاب نجاست می گوید که نباید به آن یک غسل اکتفاء کرد بلکه باید منهای آن شستن، دو بار دیگر شسته شود تا یقین به برطرف شدن نجاست بول حاصل شود.)

الفرع الثالث (۲) : آبی بود قلیل و بعد آن را با دلوهایی از آب قلیل پر کردیم تا کر شد و بعد دو حادث در آن رخ داد، هم کر شد و هم دستمال نجسی در آن افتاد و نمی دانیم کدام مقدم است و کدام مؤخر. اگر کریت سابق باشد هم حوض پاک است و هم دستمال ولی اگر ملاقات سابق باشد هر دو نجس هستند و این به مفاد کان تامه است.

ص: ۴۴۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۲.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۳.

در اینجا دو استصحاب متعارض وجود دارد: عدم الکریه الی زمان الملاقاه (پس حوض و دستمال نجس است) و عدم الملاقاه الی زمان الکریه (پس هر دو پاک است.)

این دو استصحاب با هم تعارض و تساقط می کنند.

بعد از تساقط یک قول این است که باید به اصاله الطهاره مراجعه کنیم و بگوییم این چون مشکوک الطهاره و النجاسه است باید به اصاله الطهاره مراجعه کرد.

محقق نائینی (۱) این قول را قبول ندارد و می فرماید: باید استصحاب نجاست جاری کنیم و آن به دلیل اینکه ظاهر ادله این است که کریت، برای نجاست عاصمیت (۲) دارد. زیرا در روایت آمده است: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء بنا بر این کریت موضوع و عدم النجاسه حکم است و علماء می گویند: یشترط ان یکون الموضوع متقدما علی الحکم از این رو باید کریت و عاصمیت در ابتدا محقق شود تا بگوییم حوض توسط دستمال نجس نشده است.

با این مقدمه می گوییم: اصاله عدم الکریه الی زمان الملاقاه (پس حوض و دستمال نجس است) جاری می شود ولی استصحاب عدم الملاقاه الی زمان الکریه ثابت نمی کند که کریت ابتدا وجود داشته و بعد ملاقات انجام شده است. زیرا این استصحاب فقط می گوید که ملاقات تا زمان کریت حادث نشده است بنا بر این ممکن است ملاقات و کریت با هم بوده باشند و یا اینکه ملاقات بعد باشد. چون هر دو احتمال وجود دارد پس موضوع عاصمیت که تقدم کریت بر نجاست باشد احراز نشده است.

ص: ۴۴۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۳.

۲- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی، ج۴، ص۵۲۸.

یلاحظ علیه (۱) : ما احتیاج نـداریم که بعـد بود ملاقات از کریت را ثابت کنیم و ممکن است اگر این دو با هم همزمان اتفاق بیفتند باز هم عاصمیت وجود داشته باشد. بنا بر این وقتی بعد بودن ثابت نشده است می توان به اصاله الطهاره مراجعه کرد. بله اگر ملاقات بعـد باشـد که هیچ شکی در آن نیست ولی اگر آن دو با هم باشـند دلیل نداریم که نجاست بر غلبه کرده باشد و شاید کریت بر نجاست غلبه کرده باشد بنا بر این هر دو را کنار می گذاریم و به اصاله الطهاره مراجعه می کنیم.

تطبیقاتی مبتنی بر استصحاب تأخر حادث ۹۳/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقاتی مبتنی بر استصحاب تأخر حادث (۲) (۳)

در کلام محقق نائینی (۴) (۵) اجمالی وجود دارد که باید توضیح داده شود.

آب قلیلی داریم که با آب قلیل دیگری کر شده است و بعد می دانیم دستمال نجسی هم در آب افتاده است.

گفتیم دو استصـحاب وجود دارد که با هم تعارض می کنند: اصاله عدم الملاقاه الی زمان الکریه و اصاله عدم الکریه الی زمان الملاقاه. این دو استصحاب تعارض و تساقط می کنند در نتیجه به اصل عملی دیگری به نام قاعده ی طهارت مراجعه می کنیم.

ص: ۴۵۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۱.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۳.

۵- فوائد الأصول، محمد حسین نائینی، ج۴، ص۵۲۸.

محقق نـائینی قائـل است که آب محکوم به نجاست است. اما اصل عـدم الکریه الی زمان الملاقاه که نجاست را تائیـد می کند ولی اصاله عـدم الملاقاه الی زمان الکریه مفیـد طهارت نیست زیرا از روایت: الماء اذا بلغ قـدر کر لم ینجسه شـیء استفاده می شود که ابتـدا کریت بایـد محقق شود تـا عاصـمیت و عـدم نجاست محقق شود. بنا بر این موضوع برای عـدم نجاست که همان کریت است بایـد قبلاـ باشـد و این در حـالی است که اصـاله عـدم الملاقـاه الی زمـان الکریه ثابت نمی کنـد که کریت قبل از ملاقات است زیرا شاید هر دو با هم اتفاق افتاده باشد.

جواب این اشکال (۱) این است که از روایت استفاده نمی شود که کریت باید قبل باشد بلکه فقط استفاده می شود که کریت، مانع از نجاست است ولی لازم نیست که قبل باشـد بلکه اگر همراه هم باشد کافی است. مانند اینکه می گویند: باد مانع از این است که چراغ روشن باشـد، این دلیل نمی شود که حتما باد بایـد قبل از شـعله ی چراغ باشد بلکه اگر همراه هم باشد چراغ را خاموش می کند. همچنین است وقتی می گوییم: رطوبت مانع از اشتعال چوب است.

بنا بر این دو اصل فوق با هم تعارض می کنند و باید به قاعده ی طهارت مراجعه کنیم.

الفرع الرابع (۲) : هم حدثی از فرد سر زده است و هم وضو گرفته است و نمی داند کدام اول بوده است و کدام دوم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۴.

گاه حالت سابقه (۱) بر این حدث و طهارت مجهول است در این صورت باید احراز شود که فرد وضو گرفته است و بدون آن نمی تواند نماز بخواند.

گاه حالت سابقه معلوم است و این خود بر دو صورت (۲) است:

اول اینکه حالت سابق بر حدث و طهارت، طهارت بوده است. یعنی فرد اول وضو داشت و بعد یک حدث و یک طهارت از او رخ داده است. در اینجا دو قول است یکی اینکه اصاله عدم تقدم الطهاره علی النوم با اصاله عدم تقدم النوم علی الطهاره معارضه می کنند و کنار می روند در نتیجه می گوییم که فرد برای نماز باید احراز کند وضو گرفته است.

اما صاحب شرایع می گوید که در این صورت باید ضد حالت سابقه را اخذ کرد. این نظریه از محقق که هشتصد سال قبل می زیسته بسیار تحسین برانگیز است. بنا بر این در صورت فوق باید کفت که فرد محدث است.

زیرا در علم اجمالی گفتیم که یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. بنا بر این وقتی فرد اول متطهر بوده است و بعد هم حدث از او سر زده و بعد طهارتی هم گرفته است. حدث صد در صد مؤثر است چه بعد از طهارت اول باشد و چه بعد از طهارت دوم. ولی طهارت فقط پنجاه درصد مؤثر است زیرا اگر بعد از طهارت اول باشد مؤثر نیست و فقط اگر بعد از حدث باشد مؤثر است. در نتیجه علم قطعی به حدث هست ولی علم به طهارت فقط پنجاه درصد می باشد. بنا بر این حدث یقینا اثر گذاشته است و در رفع آن شک داریم در این صورت همان حدث را استصحاب می کنیم و اما در مورد طهارت، شک در حدوث داریم و قابل استصحاب نیست.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۵.

ان قلت (۱) : قطعا بعد از وضوی دوم طهارت ایجاد شده است چرا آن را استصحاب نمی کنیم؟

قلت (۲) : یقین مزبور به سبب است یا یقین به سبب مؤثر می باشد. ما یقین به سبب داریم ولی نمی دانیم آیا آن وضو مؤثر بوده است یا نه. زیرا نمی دانیم که طهارت دوم بعد از طهارت اول که مؤثر نباشد و یا بعد از حدث است که مؤثر باشد بنا بر این یقین به طهارت مؤثر نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

به بیان دیگر، طهارت مزبور آیا مربوط به طهارت اول است یا طهارت دوم. اگر اول باشد یقینا از بین رفته است ولی اگر مربوط به دوم باشد یقین نداریم که مؤثر بوده باشد.

حالت دیگر این است که حالت سابقه حدث باشد در اینجا باید گفت که فرد متطهر است یعنی باید ضد حالت سابقه را اخذ کرد. زیرا در این حالت وضو صد در صد مؤثر است ولی علم به تأثیر صد در صد حدث نداریم.

صورت دیگر (۳) این است که حالت سابقه طهارت است ولی یکی از دو حدث و طهارت بعدی معلوم التاریخ است. مثلا اول آفتاب متطهر بودم و ظهر هم وضو گرفتم ولی حدثی هم از من سر زده است ولی نمی دانم قبل از ظهر بوده است یا بعد از ظهر.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۷.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۷.

به نظر ما معلوم بودن یکی از تاریخ ها موجب فرق در حکم مسأله نمی شود زیرا در مثال فوق علم به وضوی مؤثر وجود ندارد. بر خلاف نوم که صد در صد مؤثر است.

فروع دیگری هم وجود دارد. مثلا راهن گرویی نزد مرتهن (۱) گذاشته و بعد اجازه گرفت که عین مرتهنه را بفروشد و مرتهن نیز اجازه داده است و بعد از اجازه برگشته است. عین مرتهنه نیز فروخته شده است و نمی دانیم رجوع قبل است که در نتیجه بیع باطل باشد و یا بیع اول است که در نتیجه بیع صحیح باشد.

فرع دیگر این است که زنی است که مطلقه ی عدیه می باشد و عده اش تمام شده است و شوهر هم رجوع کرده است و نمی دانیم قبل از عده بود که در نتیجه زن مزبور زوجه ی او باشد یا بعد از آن که زوجه ی او نباشد.

استصحاب در مسائل عقیدتی ۹۳/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب در مسائل عقیدتی

التنبیه الثانی عشر: استصحاب در مسائل عقیدتی (۲) (۳) (۴)

تا به حال در استصحاب در مسائل فرعی بحث می کردیم و اما اکنون به جریان آن در مسائل عقیدتی می پردازیم. شیخ انصاری این تنبیه را ذکر کرده است.

قبل از بیان مقصود، سه مقدمه را یادآور می شویم:

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۳۹.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۴۰.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۲.
۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۵۹.

الامر الاول: مستصحب گاه حکم شرعی است و گاه غیر حکم شرعی. غیر حکم شرعی بر سه قسم است:

۱.گاه موضوع خارجی است مانند استصحاب حیات زید.

۲.گاه لغت است مثلا در زمان رسول خدا (ص) کلمه ی دابه در معنای خاصی بود و همان را استصحاب می کنیم.

۳.گاه مسأله ای عقیدتی را استصحاب می کنیم.

بنا بر این اینکه می گفتیم یشترط فی المستصحب ان یکون حکما شرعیا او موضوعا لحکم شرعی. در موضوع بودن، سه قسم فوق داخل می باشد.

الامر الثانی: نسبت بین ایمان و یقین عموم و خصوص من وجه است.

ایمان به معنای تسلیم قلبی است که به آن عقد قلب می گوید و حال آنکه یقین عبارت است از اذعان. این دو گاه با هم جمع می شوند مانند ما که هم ایمان داریم و هم یقین.

ولی گاه این دو از هم جدا می شوند. مثلا در داستان حضرت موسی می خوانیم که وقتی آیات تسع را آورد، فراعنه همچنان قبول نکردند. (وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا) (۱) یعنی آنها یقین به صدق رسالت موسی داشتند ولی او را تصدیق نکرده و به او ایمان نیاورند.

امام قدس سره مثال دیگری می زد و آن اینکه کسی مرده است و افراد حاضر نیستند شب را با او در یک اتاق بخوابند در حالی که یقین دارند او نمی تواند کاری انجام دهد.

گاه نیز فرد ایمان دارد ولی یقین ندارد مثلا مشرکین مکه در حالی که رسول خدا (ص) در مکه بود به مدینه آمدند و به اهل کتاب گفتند که مردی در میان ما برخواسته و ادعای نبوت و رسالت می کند نظر شما در مورد او چیست؟ اهل کتاب به آنها گفتند که راه شما بهتر از راهی است که آن پیغمبر شما را به آن دعوت می کند: (أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ أُوتُوا نَصيباً مِنَ الْكِتابِ (اهل کتاب بودند) يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذينَ كَفَرُوا (کفار مکه) هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذينَ آمَنُوا سَبيلا(شما مشرکان از کسانی که ایمان آورده اند هدایت شده تر هستید.)) (۲)

ص: ۴۵۵

۱- نمل/سوره۲۷، آیه۱۴.

۲- نساء/سوره۴، آیه۵۱.

مستشرقین وقتی به این آیه می رسند اذعان می کنند که واقعا آن دسته از اهل کتاب بسیار بی انصافی کرده اند که گفتند بت پرستی از توحیدی که این پیغمبر به آن دعوت می کند بهتر است.

این افراد با آنکه یقین داشتند که حرفشان باطل است زیرا بت پرستی در تورات باطل شده بود ولی در عین حال به جبت و طاغوت که همان بت پرستی است ایمان داشتند.

الامر الثالث: آیا ظن در عقائد حجّت است یا نه. (۱)

این بحث باید در مبحث ظن مطرح شود کما اینکه شیخ انصاری و محقق خراسانی چنین کرده اند ولی شیخ این نکته را در اینجا ذکر می کند چون یکی از علماء ما با یکی از علماء اهل کتاب در سفر کربلا با هم برخورد کردند و آن فرد که کلیمی بود گفت که شما معتقد هستید که لاـ تنقض الیقین بالشک و ما هم یقین داریم موسی پیغمبر بود و الآن شک داریم و استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی این مسأله را در قالب عباراتی پیچیده مطرح می کند. ما ابتدا کلام ایشان را توضیح می دهیم و باید در سه محور بحث کنیم:

۱.استصحاب در مطلق عقائد

۲.استصحاب در نبوت

۳.مناظره ی آن عالم کلیمی با عالم شیعی

المحور الاول (۲) : حجیه الاستصحاب فی مطلق العقائد

محقق خراسانی بر اساس تفکیک یقین با ایمان مطالبی را مطرح می کند و می فرماید:

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۲.

عقائد بر دو قسم است:

المقام الاول: گاه صرف تسلیم و عقد القلب و ایمان کافی است و لازم نیست یقین هم تحصیل شود.

المقام الثانی: گاه علاوه بر ایمان، یقین و علم هم باید تحصیل شود.

اما المقام الاول: محقق خراسانی می فرماید: در اینجا استصحاب جاری است چه مستصحب موضوع باشد یا حکم.

مثال موضوع: سابقا سؤال قبر جزء عقائد بود و الآن نمی دانم جزء عقائد است یا نه آن را استصحاب می کنیم.

مثال حکم: سابقا اعتقاد بر حلیت متعه واجب بود و الآن که شک داریم همان را استصحاب می کنیم.

نقول (۱) : این دو مثال واقعیت خارجی ندارد و معنا ندارد که چنین شک هایی رخ دهد. البته محقق خراسانی مثال نمی زند ولی مثالی غیر از این موارد ندارد زیرا کسی در عقائدش در شرع مقدس شک نمی کند.

اما المقام الثانی: در این مقام استصحاب حکمی می توان کرد بر خلاف استصحاب موضوعی مثلا سابقا تحصیل یقین در مورد قیامت و مسائل آن لازم بود و الآن همان را استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی اضافه می کند که این استصحاب فقط ما را وادار می کند که یقین را تحصیل می کنیم و الا ضرر به جایی نمی زند.

اما در موضوعات نمی توان استصحاب کرد مثلا سابقا امام علیه السلام حیّ بود و الآن هنگام شک نمی شود آن را استصحاب کرد زیرا در مورد امام باید معرفت یقینیه را تحصیل کرد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۳.

یلاحظ علیه: شق اخیر کلام ایشان صحیح نیست زیرا مثلا اگر در زمان امام صادق علیه السلام مردم شک می کردند امام علیه السلام زنده است یا نه حیات امام علیه السلام را استصحاب می کردند.

باید مثال دیگری زد و آن اینکه موجودی امام بود و الآن احتمال می دهم از امامت بیرون رفته باشد. این قابل استصحاب نیست زیرا در امامت باید یقین را تحصیل کرد. البته این مثال نیز از نظر مذهب شیعه باطل و بی معنا است.

المحور الثانی: استصحاب نبوت

سابقا فردی نبی بوده و الآن نبوت او را استصحاب می کنیم.

این مسأله بستگی به این دارد که نبوت را چگونه تفسیر کنیم. برای نبوت تفاسیر مختلفی (۱) است.

المعنی الاول: نبوت به این معنا است که نفس از نظر کمال (۲) به جایی برسد که بتواند وحی را تحمل کند. یعنی موجود ممکن در سیر تکاملی خودش به آخرین مرتبه ی کمال برسد و بتواند قابلیت وحی را پیدا کند. محقق خراسانی می فرماید: اگر در بقاء چنین نبوتی شک کنیم استصحاب نبوت جاری نیست.

یک دلیل این است که این امری است تکوینی.

یلاحظ علیه: این کلام از محقق خراسانی عجیب است زیرا مثلاً ما حیات زید را استصحاب می کنیم و حال آنکه حیات او امری است تکوینی. این قول از محقق خراسانی بر خلاف ضرورت در علم اصول است.

ص: ۴۵۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۳.

دلیل دوم آن این است که انسانی که به این مقام رسیده است دیگر تنزل پیدا نمی کند تا موجب شود ما شک کنیم.

این دلیل ایشان قابل قبول است.

معنای دوم نبوت این است که بگوییم: نبوت مقامی است که از طرف خداوند جعل شده و به پیغمبر داده می شود. ان شاء الله جریان استصحاب در این قسم را در جلسه ی آینده بحث می کنیم.

استصحاب نبوت ۹۳/۱۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب نبوت

بحث در تنبیه یازدهم است که گفتیم در آن در سه محور بحث می کنیم. محور اول (۱) در مورد استصحاب عقائد بود که آن را بحث کردیم.

المحور الثانی: استصحاب نبوت نبی سابق (۲)

محقق خراسانی برای نبوت چهار معنا (۳) را ذکر می کند.

المعنی الاول: کمال نفس (۴) به گونه ای که انسان به جایی برسد که توانایی اخذ وحی را داشته باشد. محقق خراسانی قائل بود که این حالت قابل استصحاب نیست زیرا اولا کسی که به این مقام برسد یقینا از آن تنزل نمی کند و ما شکی نداریم تا استصحاب کنیم.

ثانیا این امری تکوینی است و استصحاب در آن راه ندارد.

گفتیم: دلیل اول ایشان خوب است ولی دوم نه زیرا استصحاب در امور تکوینیه نیز راه دارد.

ص: ۴۵۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۲.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۲۶۰.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۴.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۳.

المعنی الثانی: همان معنای اول ولی به این گونه که شک داریم (۱) (۲) نبی در آن مقام باقی مانده است یا نه.

محقق خراسانی قائل است در اینجا نمی توان استصحاب کرد زیرا اثر شرعی ندارد.

نقول: استصحاب نبوت اثر شرعی دارد که عبارت است از اطاعت امر او، موافقت التزامیه و حرمت مخالفت قطعیه.

ان قلت: این آثار، آثار شرعی نیست بلکه عقلی می باشد و گفتیم که به وسیله ی استصحاب آثار عقلی را نمی توان بار کرد زیرا اصل مثبت جاری نمی باشد.

قلت: در سابق در اصل مثبت گفتیم که اثر عقلی و عادی که بر وجود واقعی است بار نمی باشد مثلا ضربان قلب مربوط به حیات واقعی است و نمی توان آن را استصحاب کرد مثلاـ با استصحاب گرمی کرسی، کرسی گرم نمی شود بلکه به آتش واقعی احتیاج است. ولی اثری عقلی که هم بر وجود واقعی بار است و هم بر وجود ظاهری، آن را می توان استصحاب کرد. ما نحن فیه از قبیل قسم دوم است زیرا اطاعت اوامر و وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه هم بر نبوت واقعی بار است و هم بر نبوت مستصحبه.

المعنی الثالث (۳) : مقام نبوت مقامی است جعلی و از طرف خداوند جعل می شود مانند اینکه ما مقام وکالت و قیمومت را برای کسی جعل می کنیم. با این معنا، نبوت دیگر مانند معنای اول و دوم از مراتب کمال نفس نیست بلکه خداوند وقتی کسی را صالح دید، نبوت را برای او جعل می کند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۳.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۵.

محقق خراسانی می گوید کسی که می خواهد نبوت را استصحاب کند، یا استصحاب از مستقلات عقلی است (مانند حسن عقل و قبح ظلم).

احتمال دیگر این است که استصحاب اصلی عملی است.

احدی قائل نشده است که استصحاب از مستقلات عقلیه است. بنا بر این استصحاب اصلی عملی است. بنا بر این اگر فردی کلیمی نبوت موسی را استصحاب کند به او می گوییم: مدرک این استصحاب در کجاست. اگر بگوید که مدرک آن در شریعت حضرت موسی است این موجب دور می شود و اگر بگوید مدرک آن در شریعت اسلام است این خلف می شود.

توضیح ذلک: در اولی دور است زیرا کسی که در نبوت موسی شک دارد و آن را استصحاب می کند در احکام دین موسی هم شک دارد و نمی تواند با استناد به شریعت موسی استصحاب را جایز بداند. زیرا حجیّت لا تنقض که در شریعت موسی آمده است بستگی به نبوت موسی دارد و نبوت موسی هم بر لا تنقض توقف دارد.

اگر هم او مدرک لا تنقض را از شریعت اسلام گرفته باشد لازمه ی آن خلف است زیرا معنای آن این است که او به نبوت رسول خدا (ص) و ائمه ی بعد از او اعتقاد دارد.

المعنی الرابع (۱) : مراد استصحاب احکام تورات باشد نه استصحاب نبوت بنا بر این مراد از استصحاب نبوت استصحاب احکام شریعت سابقه است.

محقق خراسانی همان اشکال سابق را دوباره مطرح می کند که مدرک این استصحاب از کجا اخذ شده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۶.

المحور الثالث (۱) : در یکی از سفرهایی که مردم نجف پیاده به کربلا می رفتند فردی کلیمی با یکی از علماء نجف این بحث را مطرح کرد که من بر یهودیت باقی هستم زیرا اگر در نبوت موسی یا عیسی یا احکام آنها شک داشته باشیم آن را به حکم لا تنقض الیقین بالشک استصحاب می کنم.

محقق خراسانی می فرماید: چنین کسی که استصحاب می کند یا در مقام احتجاج بر ماست یا اینکه می خواهد خودش را در پیشگاه خداوند قانع کند. هر کدام از اینها اشکالات خاص خود را دارد.

اگر می خواهد علیه ما احتجاج کند، احتجاج او صحیح نیست زیرا لا تنقض مربوط به جایی است که فرد شک داشته باشد و حال آنکه ما شکی در این مورد نداریم.

ثانیا: لا تنقض اصل عملی است که در مورد احکام جاری می شود نه در مسائل نبوت.

اما اگر می خواهد خود را در نزد خداوند قانع کند، همان مسأله ی دور و خلف را مطرح می کنیم.

این داستان نشان می دهد که این مسأله در قرون گذشته ریشه داشته است. مردی در محضر امام هشتم همین مسأله را بیان کرد و به ایشان عرضه داشت که نباید از یقین سابق دست بر داشت و ما که به نبوت حضرت موسی و عیسی یقین داشتیم الآن هنگام شک همان را استصحاب می کنیم.

امام علیه السلام جوابی علمی تر بیان کرده فرمود: ما هرگز حضرت موسی و عیسی را نمی شناسیم (زیرا در آن زمان زنده نبودیم) ما اگر آنها را شناختیم از طریق قرآن و نبوت رسول خدا (ص) شناخته ایم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۶.

التنبیه الثالث عشر: ما هو المراد من الشک فی الاستصحاب؟ (۱)

شک در لا تنقض الیقین بالشک دو معنا می تواند داشته باشد. شک گاه منطقی است که همان تساوی حالتین می باشد و گاه اصولی که به معنای خلاف الیقین می باشد.

بنا بر این استصحاب حتی در جایی که ظن به بقاء داریم و یا ظن به عدم بقاء داریم یعنی جایی که بقاء موهوم باشد و یا شک منطقی داشته باشیم جاری می باشد.

بحث اخلاقی:

در دعا آمده است: یا من اظهر الجمیل و ستر القبیح (۲) ای خدایی که نیکی های بندگان را آشکار کرده و معایب آنها را مستور می داری. این یکی از اخلاق های الهی است و باید به آن تخلق جست و ما نیز باید نقاط قوت دوستان را بیان کنیم و از آنها تعریف کنیم و صفات جمیل آنها را برجسته کنیم که این خود حاکی از طهارت نفس ماست. همچنین باید عیب آنها را بپوشانیم. یعنی حتی اگر عیب آنها آشکار است باید آن را بپوشانیم چه رسد به عیوبی که مخفی است. اگر در جامعه ای همه به هم خوش بین و علاقه مند باشند، اتحاد در میان آنها زیاد می شود و الا اتحاد در میان آنها از بین رفته و به مقصد نمی رسد زیرا عداوت است که آنها را به هم پیوند داده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴۸.
۲- الکافی؛ شیخ کلینی، ج۴، ص۵۴۶.

در مجلس حاج آقا حسین قمی کسی غیبت کرده بود و ایشان به او فرمود: من از زمانی که من بالغ شده ام تا حالا نه غیبت کرده ام و نه به غیبتی گوش کرده ام و حاضر نیستم اجازه دهم تو این غیبت را به آخر برسانی.

امام قدس سره نیز در دورانی از زندگی اش اگر کسی در مجلسی که او در آن بود غیبت می کرد، با خشونت جلوی او را می گرفت. ولی بعدها سلیقه اشان عوض شد و اگر کسی غیبت می کرد ایشان مسأله ای را مطرح می کرد که در نتیجه صحبت آن فرد قطع می شد.

دوران امر بین عمل به عام یا استصحاب حکم مخصص ۹۳/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دوران امر بین عمل به عام یا استصحاب حکم مخصص

التنبیه الرابع عشر: اذا دار الامر بین استصحاب حکم المخصص او العمل بالعام

مثلا مولی می فرماید: اوفوا بالعقود. این دستور عام است و فردی از تحت آن بیرون رفته است مانند معامله ی غبنی. در معامله ی غبنی مادامی که فرد از غبن باخبر نیست، معامله لازم است و زمانی که از غبن باخبر می شود معامله جایز می شود. حال فرد بعد از باخبر شدن از غبن که مثلا در روز پنج شنبه رخ داده است اگر معامله را فسخ کند فبها و الا اگر فسخ نکند و چند روز بگذرد شک می کنیم آیا حکم غبن باقی است یا نه و آیا همچنان معامله جایز است یا نه. بنا بر این اگر در روز جمعه و یا شنبه شک کنیم که آیا معامله اش جایز است یا دوباره لازم شده است بحث است که آیا در اینجا باید به همان عام اوفوا بالعقود عمل کرد و معامله را لازم دانست یا اینکه باید جایز بودن معامله که در روز پنج شنبه بوده است را استصحاب کنیم.

ص: ۴۶۴

باید دقت کرد که عمل به استصحاب و عمل به عام هر کدام شرط دارد.

عمل به استصحاب دارای دو شرط است:

اول اینکه دلیل اجتهادی بر خلاف استصحاب وجود نداشته باشد. زیرا اصل هنگامی کاربرد دارد که دلیل اجتهادی نباشد.

دوم اینکه اگر به استصحاب عمل می کنیم نباید سبب شود که در عام، تخصیص زائد لازم بیاید.

التقسیم الثنایی عند الشیخ الانصاری: شیخ انصاری در اینجا قائل به تقسیمی ثنایی است و می فرماید: گاه باید به استصحاب عمل کرد و گاه باید به عام عمل نمود.

توضیح اینکه: باید عام را مطالعه کنیم و ببینیم آیا زمان در اوفوا بالعقود، ظرف است یا قید می باشد.

اگر ظرف باشد، یک حکم و یک موضوع بیشتر نداریم. بنا بر این یک اوفوا بالعقود داریم و پنجشنبه و جمعه و شنبه همه یک موضوع بیشتر نیستند ولی اگر قید باشد هر روز برای خود موضوعی مستقل می باشد.

اگر ظرف باشد، می بینیم که در روز پنجشنبه به اوفوا بالعقود ضربه خوده است زیرا طرف معامله فهمیده است که معامله غبنی است و لازم الوفاء نمی باشد. بنا بر این در جمعه و شنبه باید حکم مخصص را استصحاب کنیم. در این صورت اولاً در مقابل استصحاب، دلیل اجتهادی وجود ندارد و ثانیا از استصحاب حکم مخصص، تخصیص زائد لازم نمی آید زیرا گفتیم تمامی ایام در صورتی که ظرف باشد، موضوع واحد است.

اما اگر زمان در ناحیه ی عام، قید باشد در این صورت هر روز، برای خودش یک موضوع است و در این حال نمی توان استصحاب کرد زیرا اولاـ حالت سابقه ندارد زیرا پنجشنبه یک موضوع و جمعه موضوعی دیگر است و اگر استصحاب کنیم حکم یک موضوع را به موضوعی دیگر سرایت داده ایم. همچنین عمل به استصحاب مستلزم تخصیص زائد است زیرا هر روز یک تخصیص مستقل به حساب می آید و پنج شنبه و جمعه و شنبه هر کدام موجب یک تخصیص می شود.

التقسیم الرباعی للمحقق الخراسانی: ایشان چهار صورت فرض کرده است:

۱.کون الزمان ظرفا فی العام و المخصص

۲.کون الزمان قیدا فی العام و المخصص

۳.کون الزمان ظرفا فی العام و قیدا فی المخصص

۴.کون الزمان قیدا فی العام و ظرفا فی المخصص

اما الصوره الاولی: نظر محقق خراسانی با شیخ انصاری یکسان است و آن اینکه روز جمعه به حکم مخصص عمل می کنیم زیرا عمل به مخصص موجب تخصیص زائد نمی شود.

اما الصوره الثانیه: در اینجا نیز هر دو معتقد هستند که باید به حکم عام عمل شود.

اما الصوره الثالثه: اگر در اوفوا بالعقود، زمان ظرف باشد و در لا ضرر که دلیل غبن است زمان قید باشد، در این صورت موضوع در عام یکی است ولی در دلیل غبن متعدد می باشد. شیخ انصاری در اینجا باید به حکم مخصص عمل کند زیرا اگر فرد علاوه بر پنجشنبه در جمع هم خیار داشته باشد تخصیص زائد لازم نمی آید.

با این حال محقق خراسانی قائل است که این مقدار کافی نیست بلکه باید در ناحیه ی خاص شرط دیگری هم موجود باشد و آن اینکه هرچند زمان در ناحیه ی عام ظرف است ولی در ناحیه ی مخصص این مشکل وجود دارد که زمان در آن قید است و نمی توان حکم روز پنج شنبه که موضوعی مستقل از روز جمعه است را با استصحاب به روز جمعه منتقل کرد زیرا وحدت موضوع در آن محفوظ نیست.

علت جدا شدن محقق خراسانی از شیخ انصاری در این قسم این است که شیخ نظر خود را منحصر به عام کرد و این در حالی است که خاص مشکلی دارد که مانع از استصحاب می شود.

ص: ۴۶۶

اما الصوره الرابعه: زمان در عام قیـد و در خاص ظرف باشـد. در اینجا هر دو می گوینـد که باید به عام عمل کرد. در اینجا در ناحیه ی مخصص مشکلی نیست ولی عمل به مخصص مستلزم تخصیص زائد است زیرا هر روز یک موضوع مستقل است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را بیان می کنیم.

دوران امر بین عمل به عام یا استصحاب حکم مخصص ۹۳/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دوران امر بین عمل به عام یا استصحاب حکم مخصص

بحث در این است که فردی ابتـدا تحت عامی مانند اوفوا بالعقود بود. این معامله غبنی بود ولی ما دامی که علم به غبن حاصـل نشـده بود این معامله تحت آن عام و لازم بود. بعـد که علم به غبن پیـدا شـد بر اساس قاعده ی لا ضـرر اجازه داشتیم معامله را فسخ کنیم در نتیجه معـامله جـایز شـد. یـک روز فرصت فسـخ داشتیم ولی معامله را فسـخ نکردیم بعـد شک می کنیم که آیا معامله کما فی السابق تحت عام است و یا اینکه جواز فسخ را می توانیم استصحاب کنیم.

شیخ انصاری با این میزان جلو آمد که اگر تخصیص زائد لازم نیاید استصحاب حکم مخصص جاری می شود و الا باید به عام تمسک نمود. بنا بر این اگر زمان ظرف است بایـد حکم مخصـص را جاری کرد زیرا در این صورت تخصـیص زائد لازم نمی آید زیرا همه ی زمان ها یک موضوع محسوب می شود ولی اگر زمان قید باشد، چون هر روز یک موضوع است و تمسک به استصحاب موجب تخصیص زائد می شود نمی توان استصحاب کرد.

ص: ۴۶۷

محقق خراسـانی اضـافه کرد که همـان گونه که زمان در عام گاه ظرف است و گاه قیـد در ناحیه ی مخصـص هم همین گونه است و آن را هم بایـد لحـاظ کرد از این رو صورت های مسأله به چهار صورت بالغ می شود. اگر زمان در هر دو ظرف باشـد یا قید باشد، نظر محقق خراسانی همانند شیخ می باشد.

اما اگر زمان در عام ظرف و در مخصـص قیـد می باشد در این صورت به نظر محقق خراسانی استصـحاب جاری نمی شود (بر خلاف شـیخ) زیرا هرچنـد از ناحیه ی عام مشـکلی نیست ولی چون در مخصـص قیـد است هر روز یک موضوع جـداگانه می شود و استصحاب یک روز به روز دیگر به سبب تغییر موضوع جایز نمی باشد و استصحاب در آن از باب قیاس می شود.

اما اگر زمان در عام قید و در مخصـص ظرف باشد استصـحاب جاری نمی شود زیرا موجب تخصـیص زائد می شود. بنا بر این نظر محقق خراسانی و شیخ انصاری در این مورد یکسان است.

اما نظریه ی محقق نائینی: او قائل است که نظریه ای که ارائه می کند نظریه ی شیخ انصاری در خیارات در مبحث غبن است نه در رسائل.

محقق کـاظمی که از اعـاظم تلامیـذ محقق نـائینی بوده است در تقریر کلاـم اسـتاد عبـارتی دارد که ما با بیان دو مقـدمه آن را توضیح می دهیم:

مقـدمه ی اول این است که فـاعلم ان العموم اما افرادی و اما ازمانی. اگر مولی بگویـد: اکرم العلماء دائما و بعـد اضافه کرد: لا تکرم زیدا. این از باب تخصیص افرادی است زیرا یک فرد که زید است خارج شده است.

اما اگر بگوید: اکرم العلماء دائما و ما زید را هم مدتی اکرام می کردیم و بعد مولی به سبب اختلافی که با زید داشت گفت: لا تکرم زیدا یوم الجمعه، به آن تخصیص ازمانی می گویند.

خیار غبن از قبل تخصیص ازمانی است زیرا تا قبل از اینکه فرد بداند مغبون است، معامله ی او تحت عام بود و بعد همان روزی که علم به غبن پیدا کرد، معامله از تحت عام که اوفوا بالعقود بود بیرون آمد.

مقدمه ی دوم این است که قید دائما گاه قید موضوع است (که همان قید متعلق است) و گاه قید حکم است.

مثلا- در لا- تشرب الخمر دائما می گوییم که عبارت دیگر آن این است: شرب الخمر حرام. (شرب الخمر)، متعلق و (حرام) حکم آن است. حال قید (دائما) گاه مربوط به شرب الخمر است و گاه مربوط به حرام به این گونه که می گوییم: شرب الخمر دائما حرام. دائما در این حال قید مربوط به متعلق است و گاه می گوییم: شرب الخمر حرام دائما که قید، متعلق به حکم است.

اذا علمت هاتین المقدمتین فاعلم: اگر قید به متعلق می خورد مانند شرب الخمر دائما حرام در این حال اگر شرب الخمر تخصیص بخورد مثلا فردی بیماری دارد و علاج آن منحصر به شرب خمر است در این صورت یک زمان از تحت عام خارج شد و فرد هم شرب الخمر نمود و خوب شد. بعد از بهبودی آیا می تواند همچنان خمر بنوشد؟ اگر قید، به متعلق بخورد او دیگر نمی تواند شراب بخورد زیرا شرب الخمر دائما و در تمامی زمان ها حرام است حتی قبل از مرض، حین المرض و بعد از بهبودی. از این مقدار یک زمان خراج شده است از این رو ما بقی تحت عموم ازمانی داخل است. در اینجا نمی توان استصحاب کرد و باید به عموم عام تمسک کرد زیرا با وجود دلیل اجتهادی، نوبت به استصحاب نمی رسد.

ص: ۴۶۹

اما اگر قیـد دائما برای حکم باشـد (شـرب الخمر حرام دائما) در اینجا اگر بخواهیم از دل دائما جمله ای در آورده و بگوییم و هـذا الحرام مسـتمر، لازمه اش این است که حکم، موضوع خودش را ثـابت کنـد. زیرا مـا در اینجا دو حرام نـداریم. فقط یک حرام داشتیم که همان خبر در شـرب الخمر حرام است. و نمی توانیم دوباره یک حرام دیگر که مبتـداء است به آن اضافه کنیم و بگوییم: و هـذا الحرام مسـتمر. بنـا بر این دلیـل اجتهـادی حرام را فقـط در زمان قبل از مرض شامل می شود بنا بر این مرجع، استصحاب جواز است یعنی سابقا شرب خمر جایز بود و الآن همان را استصحاب می کنیم.

بله در مثال فوق می دانیم که شارع مقـدس خمر را تجویز نمی کنـد ولی در مثال های دیگر می توان استصـحاب کرد. مثلا در همان اوفوا بالعقود می گوییم که مراد از آن چنین است: الوفاء بالعقد دائما واجب یا الوفاء بالعقد واجب دائما.

اگر دائما قید برای متعلق باشد نمی توان بعد از همان روزی که غبن مشخص شد استصحاب کرد بلکه باید به عام مراجعه کرد زیرا معنـای آن چنین است که وفـاء به عقود دائمـا و قبـل از غبن، زمـان غبن و بعـد از آن واجب است و فقط یک زمان از آن خارج شده است.

اما اگر بگوییم: الوفاء بالعقود واجب دائما، در اینجا بعـد از مشـخص شـدن غبن نمی توان به عام مراجعه کرد بلکه باید غبن را استصحاب کرد در نتیجه اگر فرد معامله را فسخ نکند و بعد شک کند، می تواند جواز فسخ را استصحاب نماید.

یلاحظ علیه:

اولاً: دقتی که ایشان به خرج می دهد عرفی نیست و حال آنکه آیات و روایات برای فهم عرفی نازل شده است. دقت مزبور که قید به متعلق می خورد یا به حکم، دقتی فلسفی است که عرف به آن توجه ندارد.

ثانیا: از کجا باخبر شویم که قید مزبور مربوط به متعلق است یا به حکم. وقتی مولی می فرماید: اوفوا بالعقود، از اطلاق آن، دوام فهمیده می شود ولی از کجا باید دانست که قید به متعلق می خورد یا حکم.

ثالثا: دلیل ایشان مخدوش است زیرا ایشان در جایی که قید به حکم می خورد می گوید که عام اوفوا بالعقود تا قبل از مشخص شدن غبن می گفت که معامله واجب است و بعد، روزی که غبن مشخص شد عام از کار افتاد. روز بعد اگر بخواهیم بگوییم که عام دوباره به کار افتاده است باید اضافه کنیم: و هذا الوجوب مستمر و حال آنکه این جمله از دل عام در نمی آید.

می گوییم: اینکه می گوییم حکم وجود ندارد مراد حکم قبل از غبن است یا روز غبن یا بعد از آن. حکم یقینا در قبل از غبن بود و یقینا در روز غبن نیست. بنا بر این باید مراد حکم در روز بعد از غبن باشد. می گوییم: اگر در این روز حکم داشتیم که شک نمی کردیم که آیا حکم عام باقی است یا اینکه باید استصحاب کرد.

نتیجه اینکه می گوییم: حکم مولی بر وجوب وفاء به عقد همچنان باقی است و فقط روز غبن از آن خارج می شود و بعد از آن همان وجوب قبلی را استصحاب می کنیم.

ص: ۴۷۱

نظر ما: در تمام موارد باید به عموم عام عمل کرد و جای استصحاب نیست چه زمان ظرف باشد یا قید و عام از قبیل عموم ازمانی باشد یا افرادی. در عموم افراد هنگام شک در خروج یک فرد از تحت عام به عموم عام عمل می کنیم. مثلا مولی فرموده است: اکرم العلماء و ما شک داریم آیا زید خارج شده است یا نه باید به عموم عام عمل کرد. همچنین است در عموم ازمانی که اگر یک زمان از تحت عموم عام خارج شود در غیر آن باید به عموم عام تمسک کرد. بین عموم زمانی و افراد فرقی نیست و چرا اگر در عموم افرادی هنگام شک به عام تمسک می کنیم در عموم ازمانی چنین نکنیم.

ان قلت: تمسک به عموم ازمانی شاید ناظر به این است که زمان قید باشد کما اینکه شیخ انصاری نیز همین را قبول دارد.

قلت: حتی اگر ظرف هم باشد باز باید به عام عمل کرد زیرا عام، منبسط به تمامی ازمان است و اگر یک بخش از تحت آن خارج شود ما بقی کما فی السابق تحت عموم عام باقی است.

مثلاـ فقهاء می گویند که قضاء به امر اول است یعنی اگر کسی نمازش قضاء شده است همان امر اول اقتضا دارد که نماز را باید قضاء کرد و قضاء به امر جدید احتیاج ندارد زیرا امر اول تمامی ازمان را شامل شده است. غایه ما فی الباب از باب تعدد مطلوب، اگر آن را در وقت بخوانیم یک فضلیت و اگر نشد باید در خارج وقت خواند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ شرایط جریان استصحاب می رویم.

شرایط جریان استصحاب ۹۳/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط جریان استصحاب (۱) (۲)

تنبیهات استصحاب را به پایان رسانده ایم. شیخ انصاری بعد از تنبیهات، خاتمه ای را آورده است و محقق خراسانی نیز از او پیروی کرده است.

اولین بحثی که در این خاتمه مطرح می شود، بیان شرایط جریان استصحاب است. گاه از آن به شرایط عمل به استصحاب تعبیر می کنند. فرق بین این دو تعبیر این است که اگر سخن از شرایط جریان باشد در صورت فقدان آن شروط، استصحاب جاری نیست. اما شرایط عمل به این معنا است که گاه شرط جریان وجود دارد ولی نمی توان به استصحاب عمل کرد. به اعتقاد ما، بعضی چیزها شرط جریان استصحاب است و بعضی چیزها شرط عمل می باشد. به عنوان نمونه، بقاء موضوع و یا وجود یقین در حالت شک، شرط جریان می باشد. اما مواردی مانند معارض داشتن استصحاب شرط عمل وجود ندارد مانند جریان استصحاب طهارت در انائین مشتبهین که جریان اصل در هر اناء با جریان اصل در اناء دیگر معارض می باشد و عمل به یکی نیز ترجیح بلا مرجح است.

بنا بر این باید در این خاتمه در شرایط جریان و شرایط عمل به استصحاب بحث کنیم.

اما شرایط جریان استصحاب:

الشرط الاول: بقاء الموضوع

ص: ۴۷۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۵.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۸۹.

شیخ انصاری از این شرط به بقاء الموضوع تعبیر می کند ولی ما مناسب می بینیم که برای تحقیق این مسأله در سه محور بحث (۱) کنیم.

- اول اینکه آیا شرط عبارت است از بقاء الموضوع یا اینکه عبارت است از: وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه است.

- دوم اینکه دلیل بر شرط مزبور چیست؟

·سوم اینکه کلام وحدت موضوع و یا دو قضیه ی فوق در چیست؟ (آیا عقل است یا عرف)

اما الامر الاول (۲) (۳) : شیخ انصاری از شرط مزبور به بقاء الموضوع تعبیر می کند و می فرماید: گاه سخن از کان ناقصه است مانند: کان زید عادلا و گاه سخن از کان تامه است مانند: کان زید موجودا. در هر دو مثال، موضوع باقی است. اگر در کان ناقصه، در عدالت زیدی که دیروز عادل بود شک کنیم مستصحب همان محمول است که عدالت می باشد. واضح است که موضوع که زید است در هر دو قضیه باقی است.

اما اگر کان تامه باشد می گوییم، زید در سابق موجود بود و الآن که در وجود شک داریم وجود را استصحاب می کنیم و موضوع در اینجا ماهیّت زید است که سابقا متصف به وجود بود و الآن هنگام شک همان ماهیّت را استصحاب می کنیم.

شیخ انصاری چون قائل است مستصحب همان محمول است در نتیجه ناچار شد که بگوید موضوع باید باقی باشد، در کان ناقصه مشکل به راحتی حل شده است و آن اینکه موضوع وجود دارد ولی در کان تامه چون دیده که غیر از وجود چیزی جز ماهیّت نیست بحث فلسفی را پیش کشیده و قائل شده است که ماهیّت در هر دو باقی است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۶.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۲۹۰.

یلاحظ علیه [(۱)](#fn1) : ما به جای اینکه بگوییم مستصحب فقط محمول است قائل هستیم که کل قضیه (موضوع و محمول و نسبت بین آن دو) مستصحب می باشد.

همچنین اگر قائل شویم که مستصحب مجموع قضیه است یا موضوع و مستصحب یک چیز می شود و یا اینکه نیازی به موضوع نداریم.

توضیح اینکه در کان ناقصه احتیاج به موضوع نداریم. یعنی هرچند موضوع هست ولی احتیاج به موضوع نداریم زیرا وقتی مجموع را استصحاب می کنیم دیگر لازم نیست بگوییم که شرطش بقاء موضوع است.

اما در کان تامه چون مستصحب و موضوع یکی است زیرا وجود همان مستصحب است و موضوع که زید است همان مستصحب است. نمی توان گفت که موضوع، ماهیّت است زیرا این بحث فلسفی است که در آن ماهیّت از موجود جدا می شود. عرف بین ماهیّت و موضوع فرق نمی گذارد.

بنا بر این به نظر ما آنی که شرط است بقاء موضوع نیست بلکه عبارت است از وحدت قضیه ی متیقنه با مشکوکه. وحدت این دو هم به این گونه که است که این دو قضیه در چند چیز با هم مشترک باشند:

۱.موضوع در هر دو یکی باشد. (موضوع در هر دو زید باشد.)

۲.محمول در هر دو یکی باشد. (محمول در هر دو عادل باشد.)

۳.کیفشان یکی باشد. (مراد سلب و ایجاب است که از آن به نسبت نیز تعبیر می کنند یعنی هر دو یا موجبه باشند و یا سالبه.)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۶.

۴.جهتشان یکی باشد (یعنی در سابق زید عادل بود بالامکان و دومی هم باید همان گونه باشد و مثلا بالضروره نباشد.)

الامر الثانی (۱) : ما الدلیل علی وحده القضیتین؟

اما دلیل شیخ: ایشان چون قائل به بقاء موضوع است می گوید. محمول در واقع عرض است و چون در سابق قائم به موضوع بود الآن هم که شک داریم باید به همان موضوع قائم باشد. مثلا اگر سواد در سابق بر فلان جسم خاص قائم بود الآن هم باید بر همان قائم باشد و الا باید یکی از این دو حالت را انتخاب کنیم:

یا باید بگوییم که عرض در سابق موضوع داشت ولی الآن بدون موضوع است

یا باید بگوییم که عرض از آن جسم منفک شده و به جسم دیگری منتقل شده است.

اما اول محال است زیرا عرض به چیزی صدق می کند که (اذا وجد وجد فی موضوع).

اما دومی که انتقال عرض است نیز محال است زیرا سواد در آن اول قائم به جسم بود و در آن دوم در حال منتقل شدن است و در آن سوم منتقل شده است. سواد در آن اول و آن سوم موضوع دارد ولی در حال انتقال بدون موضوع می شود.

یلاحظ علیه (۲) : تمام این مشکلات از آنجا ناشی شده است که ایشان مستصحب را خصوص محمول گرفته است در نتیجه برای تصور موضوع ناچار شده است که این بحث های فلسفی را مطرح کند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۸.

با این وجود می گوییم که فرد گاه شیمیدان است در نتیجه احتیاج به موضوع دارد و بایـد در مورد لون خارجی بحث کنـد از این رو بایـد موضوع را احراز کنـد و سپس آن را مورد مطالعه قرار دهـد. امـا اصولی که در مقام تعبـد بحث می کنـد احتیاج نـدارد که موضوع را احراز کنـد بلکه اگر بگویـد که موضوع تعبدا باقی است باز هم برای او کفایت می کند. بنا بر این هنگام استصحاب اگر تعبد کنیم که موضوع سابق باقی است برای ما کافی است.

اما دلیل ما (۱) : صدق نقض در (لا تنقض الیقین بالشک) در جایی صدق می کند که بین قضیه ی مشکوکه و متیقنه یک نوع پیوستگی باشـد. به همین در مورد شکستن پیمان به نقض پیمان تعبیر می کنند. همین عدم نقض اقتضاء می کند که قضیـه ی مشکوکه عین متیقنه باشد و این حلقه ی اتصالی موجود باشد. بنا بر این اگر متیقنه ی ما عبارت باشد از عدالت زید و مشکوکه عبارت باشد از قیام زید، نقض در مورد آن صدق نمی کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را مطرح می کنیم که ملاک در وحدت چیست.

شرایط جریان استصحاب ۹۳/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط جریان استصحاب (۲) (۳)

بحث در شرایط جریان استصحاب است.

ص: ۴۷۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۹.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۵.
۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۲۸۹.

المبحث الثالث: ما هو الملاک للبقاء (۱)

چه سخن در بقاء موضوع باشد (کما اینکه شیخ انصاری به آن قائل بود) و یا بقاء عبارت از وحدت قضیه ی متقینه با مشکوکه باشد، ملاک در باقی بودن آن چیست؟

الاحتمال الاول: ملاک در بقاء، حکم عقل (۲) است.

در قضیـه ی (زید جائک و اکرمک و اطعمک فاکرمه) زید، موضوع است و اکرم هم محمول است و چند شـرط هم در وسـط ذکر شده است. عقل می گوید که اینها از نظر شـما موضوع و شـرط و جزاء است ولی از نظر من تمامی این شـروط به موضوع بر می گردد یعنی موضوع عبارت است از: زید الجائی المسلِّم المکرِم که باید اکرام شود.

یا در مثال الماء اذا تغیّر ینجس که بازگشت آن به این است که الماء المتغیر نجس.

بنا بر این اگر بعضـی از این شرایط به هم بخورد، عقل می گوید که موضوع دیگر باقی نیست. همچنین، عقل در صورت تغییر می گوید که قضـیه ی مشـکوکه غیر از قضیه ی متیقنه است. عقل با دقتی که دارد حتی اگر به مقدار کمی تغییر در موضوع و شرایط آن ایجاد شود قائل به تفاوت دو قضیه می شود. بنا بر این اگر عقل ملاک باشد، باید استصحاب را کنار گذاشت.

بنا بر این عقل فلسفی نمی تواند در ما نحن فیه به عنوان ملاک قرار گیرد.

ص: ۴۷۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۷۰.

الاحتمال الثانی: الملاک، لسان الدلیل (۱)

اگر در روایت آمده است الماء المتغیر نجس، بعد دیدیم که رنگ، طعم و بوی نجاست از بین رفته است موضوع دیگر باقی نیست. اما اگر در روایت آمده باشد: الماء نجس اذا تغیّر. در این حالت تغییر کردن شرط موضوع نیست. بنا بر این حتی اگر تغییر زائل شود، آب که موضوع است باقی می باشد و نجاست را می توان استصحاب کرد.

یلاحظ علیه: این هم نمی تواند ملاک باشد. زیرا شاگردان اهل بیت غالبا معانی کلمات اهل بیت را نقل می کردند و نه عین کلام ایشان را. از این رو محمد بن مسلم از امام علیه السلام سؤال کرد که گاه حدیثی از حضرت می شنود و بعد با الفاظ خود آن را نقل می کرد و حضرت در جواب فرمود: اگر مضمون کلام من را روایت می کنی اشکالی ندارد.

بله شاگردان اهل بیت در دو مقام مقید بودند که عین الفاظ امام علیه السلام را نقل کنند. یکی در ادعیه بوده است و دیگری در خطبه های ایشان. علت آن این بوده است که عظمت خطبه در فصاحت و بلاغت آن بوده است و یا در ادعیه، عظمت آن در استعمال معانی بالا و عرفانی آن بود که باید عین الفاظ آن ثبت می شد.

الاحتمال الثالث: الملاک، العرف (۲)

مراد عرف دقیق است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۷۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۷۲.

مثلا چوب نجسی بود که سوزانده شده و تبدیل به خاکستر شده است.

خمر تبدیل به سرکه شده است.

کسی اسب را فروخت و بعد مشخص شد که قاطر بوده است.

عرفا در سه مورد فوق موضوع تغییر کرده است.

اما اگر کسی اسب اصیل را فروخته شده باشد و بعد مشخص شده است که اسب مزبور غیر اصیل بوده است عرفا می گویند که موضوع باقی است و وصف آن محقق نشده است در نتیجه خیار فسخ وجود دارد.

الشرط الثانی لجریان الاستصحاب (۱) : وحده متعلق الشک و الیقین

این شرط در رسائل و کفایه نیست ولی در حاشیه ی رسائل که محقق خراسانی نگاشته است وجود دارد.

علت اینکه شیخ انصاری به این شرط اشاره نمی کند این است که: مرحوم شیخ محمد هادی تهرانی که شاگرد شیخ است قاعده ای به نام المقتضی و المانع اختراع کرده است و همه ی ادله ی استصحاب را بر آن تطبیق می کند. مثلا کسی در شب غسل می کند و نمی داند مانعی بر بدنش هست یا نه. در اینجا مقتضی که ریختن آب بر بدن است وجود دارد و مانع که عبارت است از وجود مانعی از رسیدن آب به بدن است هم با اصل رفع می شود.

دلیل ایشان روایت زراره است که می گوید:

عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ یَنَامُ وَ هُوَ عَلَی وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَهُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَیْهِ الْوُضُوءَ (آیا یک یا دو چرت موجب باطل شدن وضو می شود.) فَقَالَ یَا زُرَارَهُ قَدْ تَنَامُ الْعَیْنُ وَ لَا یَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ (گاه چشم می خوابد ولی گوش و قلب نمی خوابد.) فَإِذَا نَامَتِ الْعَیْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّکَ إِلَی جَنْبِهِ شَیْ ءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ (اگر در کنار چنین فردی حرکتی انجام شود ولی او متوجه نشود حکمش چیست؟) قَالَ لَا حَتَّی یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّی یَجِی ءَ مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ بَیِّنٌ (یعنی باید یقین داشته باشد که خوابیده است.) وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ (۲)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۳.

۲- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۸.

محقق تهرانی با استناد به این روایت می گوید: مقتضی موجود است و آن اینکه فرد قبلا وضو گرفته است و امام علیه السلام به عدم مانع که نوم است تمسک فرموده است. بنا بر این متعلق یقین، وضو است ولی متعلق شک، نوم است نه وضو.

محقق خراسانی که معاصر محقق تهرانی بوده است شرط مزبور را ذکر کرده است تا قاعده ی محقق تهرانی را کنار بزنند. بنا بر این اگر متعلق شک و یقین با هم متفاوت باشد استصحاب جاری نیست و از آنجا که در قاعده ی المقتضی و المانع متعلق مقتضی و مانع با هم متفاوت است استصحاب در آنجا جاری نیست.

محقق خراسانی از استدلال محقق تهرانی به روایت فوق جواب می دهد و می فرماید: هرچند فرد در نوم شک دارد ولی شک در نوم عبارت دیگری از شک در وضو می باشد. دلیل آن ذیل روایت است که امام علیه السلام می فرماید: فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ که امام علیه السلام می فرماید: او یقین به وضویش دارد. در اینجا امام علیه السلام سخنی از نوم نمی آورد.

به هر حال قاعده ی المقتضی و المانع از روایات استصحاب قابل استفاده نیست ولی باید دید آیا از ادله ی دیگری می توان آن را ثابت کرد یا نه. مثلا فردی به سمت مرغی تیری پرت می کند و بعد شک می کند آیا مانعی از رسیدن تیر به مرغ هست یا نه. در اینجا مقتضی موجود است و اصل عدم المانع می باشد. در نتیجه باید مرغ، ذبح شده باشد. (یکی از وسائل تذکیه تیر است به این شرط که بسم الله گفته شود.)

تم الکلام فی الشرط الثانی

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ شرط سوم (۱) می رویم که عبارت است از: فعلیه الیقین فی ظرف الشک یعنی در حالی که فرد شاک است یقین هم باید داشته باشد. با این قید، قاعده ی یقین خارج می شود.

شرایط جریان استصحاب ۹۳/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط جریان استصحاب

بحث در شرایط جریان استصحاب است

الشرط الثالث: وجود الیقین فی ظرف الشک.

باید در همان زمان که شک وجود دارد، یقین هم وجود داشته باشد. البته متعلق یقین و شک متفاوت است و یقین به حدوث و شک به بقاء خورده است. از آنجا که زمان در متعلق شک و یقین متفاوت است اجتماع یقین و شک در یک زمان موجب تناقض نمی شود. مثلا اگر کسی صبح وضو گرفته باشد و هنگام ظهر در بقاء آن شک داشته باشد در همان زمان که شک دارد، یقین دارد که صبح وضو گرفته است.

در مقابله ی استصحاب قاعده ای وجود دارد که نام آن قاعده ی یقین است و آن این است که یقین در ظرف شک، یقینی وجود ندارد. مثلا روز جمعه نزد یک نفر زنی طلاق داده شد. روز شنبه که روز شک است در عدالت او در همان روز جمعه شک می کنیم (بر خلاف استصحاب که یقین سابق به قوت خود باقی است و در بقاء آن شک داریم.) که گفته شده است قاعده ی یقین می گوید به شک مزبور نباید اعتناء کرد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۵.

تمامی روایات استصحاب ناظر به استصحاب است و فقط یک روایت است که ممکن است ناظر به قاعده ی یقین باشد. در حدیث اربعمائه آمده است:

عن أبی بصیر و محمد بن مسلم عن أبی عبد الله ع قال حدثنی أبی عن جدی عن آبائه ع أن أمیر المؤمنین ع علم أصحابه فی مجلس واحد أربعمائه باب مما یصلح للمسلم فی دینه و دنیاه قال... من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین. (۱) (۲) (۳)

در مورد روایت فوق، گاه در ثبوت بحث می کنیم و گاه در اثبات.

بحث در ثبوت این است که آیا می شود در یک عبارت هر دو قاعده اراده شود؟

بحث در اثبات این است که آیا عبارت فوق از امام علیه السلام آیا دلالت بر قاعده ی یقین دارد یا دلالت بر استصحاب. البته بحث اثبات را مطرح نمی کنیم زیرا در اول استصحاب آن را توضیح داده ایم.

اما بحث در ثبوت: شیخ انصاری (۴) (۵) چندین دلیل اقامه کرده است مبنی بر اینکه در یک عبارت نمی توان هر دو قاعده را گنجاند.

الدلیل الاول: الاختلاف فی المضی (۶)

مضی در استصحاب غیر از مضی در قاعده ی یقین است. در استصحاب حدوث یقینی است و در بقاء شک داریم از این رو مضی در آن به معنای ابقاء متیقن است.. اما در قاعده ی یقین در خود حدوث شک داریم بنا بر این مضی در آن به معنای حفظ حدوث است. بنا بر این اگر روایت فوق در صدد بیان استصحاب باشد باید بگوید: فلیمض بقاء و اگر در مقام بیان قاعده ی یقین باشد باید بگوید: فلیمض حدوثا.

۱- خصال، شیخ صدوق، ج۱، ص۶۱۰.
۲- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱، ص۲۲۸.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۶.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۷.
۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۰۷.
۶- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۷.

یلاحظ علیه (۱) : اگر در محضر امیر مؤمنان علی علیه السلام دو نفر بودند به این گونه که یک نفر اول آفتاب وضو گرفته بود و بعد در بقاء آن شک داشت و نفر دومی هم بود که روز جمعه طلاقی را نزد عادلی اجرا کرد و بعد روز شنبه در عدالت آن فرد در همان روز جمعه شک کرد. سپس امام علیه السلام روایت فوق را بیان کند، هر کسی حکم خود را از آن برداشت می کند. به عبارت دیگر در گفتار امام علیه السلام نه بقاء است نه حدوث با این حال کلام ایشان قابل تطبیق بر هر دو مورد است زیرا امام علیه السلام عبارت فلیمض را در جامع استعمال کرده است.

الدلیل الثانی: عدم تعدد الیقین (۲)

اگر یقین بخواهد متعدد باشد باید متعلقش نیز دو تا باشد مثلا هم باید یقین داشته باشم به عدالت زید و هم باید یقین داشته باشم به فسق عمرو. این در حالی است که در ما نحن فیه متعلق هر دو یکی است و تفاوت آنها در احوال است. زیرا متعلق در استصحاب و قاعده ی یقین هر دو عدالت زید است ولی فقط یک در بقاء عدالت و یکی در حدوث آن.

یلاحظ علیه (۳) : همان گونه که اگر متعلق یقین دو تا باشد یعنی یکی عدالت باشد و دیگری فسق، با تعدد شخص هم متعدد می شود. اگر دو نفر باشند که یکی در بقاء وضو شک داشته باشد و یکی در عدالت زید هنگام اجرای طلاق این هم دو یقین محسوب می شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۸.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۸.

امام قـدس سـره در مسـجد محمـدیه اسـتدلال شـیخ را نقل کرده بود. در محضـر درس ایشان شـیخ جواد خندق آبادی که فرد عارف و باسوادی بود به بیان امام قدس سـره اشـکال کرد که شما قاعده را دو تا کردید باید یقین را نیز بتوانید دوتا کنید. امام قدس سـره مثال فوق را زد که دو نفر هستند که یکی در بقاء و دیگری در حدوث یقین شک دارد که در این صورت، یقین با تعدد افراد، متعدد می شود.

الدلیل الثالث: الزمان اما قید او مهمل (ظرف) (۱)

این دلیـل در رسائل نیست بلکه در تقریرات حاج شیـخ در درر آمـده است. آیت الله نائینی نیز در تقریراتش به آن اشاره کرده است و ظاهرا آن دو آن را از سید محمد فشارکی اخذ کرده اند که خود شاگرد میرزای کبیر بود.

زمـان در قاعـده ی یقین قیـد برای متیقن است. یعنی یقین من به جمعه است و شـک من هم در همـان جمعه می باشـد. این در حالی است که زمان در استصحاب ظرف است و الا وحدت متعلق شک و یقین در آن حفظ نمی شود.

یلاحظ علیه:

اولا (۲) : این نشـان می دهـد که ایشـان یقین را به معنای متیقن گرفته است زیرا معنا نـدارد که زمان قیـد یقین و یا ظرف یقین باشـد. متیقن است که زمان گاه قید آن است و گاه ظرف آن. این در حالی است که در اول استصـحاب ثابت کردیم که یقین به معنـای خـودش است. به همین دلیـل کلمه ی نقض، بـا همـان یقین هماهنـگ است زیرا یقین چیزی است محکم ولی شـک چیزی است سست و چیز سست نمی تواند چیز محکم را بشکند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۹.

ثانیا (1) : زمان در قاعده ی یقین هم ظرف است و نه قید. به این معنا که شک من در عدالت زید در جمعه است. بدین معنا که من با جمعه سر و کار ندارد نه با غیر جمعه و این دلیل نمی شود که جمعه قید باشد و فقط من با غیر جمعه کاری ندارم. مرحوم فشارکی تصور کرده است که من که با جمعه سر و کار دارم یعنی شک من مقید به این است که در شنبه نباشد. این مانند این است که من کسی را با عمامه دیده ام که فقط صدق می کند که دیدن من او را در این حال بوده است نه اینکه عمامه داشتن قید باشد. بین اینکه چیزی لا بشرط باشد و یا بشرط لا باشد فرق است. ما نحن فیه از باب لا بشرط است نه بشرط لا یعنی اینکه در شنبه نباشد.

بحث اخلاقی:

مرحوم سید محمد فشارکی اعلم علماء عصر خود بود و بعضی او را بر میرزای کوچک ترجیح می دادند. از مرحوم حاج شیخ نقل شده است که در عراق وبا آمده بود و افراد بسیار از بین رفتند. سپس می افزاد که او و مرحوم نائینی پای درس میرزای شیرازی بود و ناگهان محمد فشارکی وارد شد و فرمود: آیا مرا مجتهد و عادل می دانید؟ عرض کردیم بله. بعد اضافه کرد: من حکم می کنم که تمام شیعیانی که در سامراء هستند هر روز یک زیارت عاشورا بخوانند و ثواب آن را به نرجس خاتون هدیه کنند تا از فرزندش بخواهد که وبا را از مردم دفع کند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۸۰.

ما حکم ایشان را به افراد دیگر منتقل کردیم. همه عمل کردیم و حتی یک نفر هم در سامراء از شیعیان بر اثر وباء از دنیا نرفت. در حالی که از غیر شیعیان هر روز افراد بسیاری می مردند و حتی گاه به ما می گفتند که ما را هم دعا کنید تا خداوند ما را از بلا حفظ کند.

در آن زمان که شیعه در اقلیت بود و غیر آن در اکثریت، اثر دعای یک فقیه شیعه این گونه ظاهر می شود. این قدرت ایشان را نشان می دهد که چنین حکمی صادر کرد و ضمانت کرد که اثر بخش باشد.

شرایط جریان استصحاب ۹۳/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط جریان استصحاب

سخن در این است که آیا کلمه ای که در روایت آمده است که امام علیه السلام می فرماید: من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الشك لا ینقض الیقین. (۱) (۲) آیا می تواند هم اشاره به قاعده ی یقین باشد و هم استصحاب.

گفتیم چهار دلیل آورده اند که این جمله ثبوتا نمی تواند ناظر به هر دو باشد و لا جرم باید یا استصحاب را شامل شود و یا قاعده ی یقین را.

سه (۳) (۴) (۵) دلیل از ادله ی چهارگانه را خواندیم و اکنون به دلیل چهارم می رسیم:

۱- خصال، شیخ صدوق، ج۱، ص ۶۱۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۷.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۸.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۹.

الدلیل الرابع (۱) : متیقن در استصحاب مفروض الوجود است یعنی پیش از آفتاب وضو داشتم و الآن هم همان وضو در آن زمان سرجایش مفروض است و شکی که داریم بعد از آفتاب می باشد. این در حالی است که متیقن در قاعده ی یقین، در ظرف خودش مشکوک الوجود است زیرا در روزه شنبه، در عدالت زید در همان روز جمع شک دارم. یک عبارت نمی تواند هر دو مطلب را برساند. جمع بین متیقن مفروض و مشکوک امکان پذیر نیست.

یلاحظ علیه (۲) : اشکال ایشان مبنی بر این است که یقین به معنای متیقن باشد و حال آنکه این اول کلام است. یقین به معنای خودش می باشد و نقض به خود یقین می خورد نه متیقن. چون متعلق نقض، یقین است هم شک در مقتضی را شامل می شود

و هم شک در رافع را زیرا یقین، خودش یک نوع استحکام دارد چه متعلق آن استحکام داشته باشد یا نه. بنا بر این معنای (من کان علی یقین) این است: من صاحبه الیقین و این هم کسی را شامل می شود که قاعده ی یقین دارد و هم کسی که استصحاب دارد. بنا بر این گاه فردی در جمعه مصاحب یقین بود و بعد در همان جمعه شک می کند قاعده ی یقین) و گاه فرد در جمعه مصاحب یقین و در آن شک ندارد بلکه در ادامه ی آن تا روز شنبه شک دارد.

ص: ۴۸۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۸۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۸۰.

تـا اینجـا بحث ثبـوت تمـام شـد و امـا مقـام اثبـات را مطرح نمی کنیم زیرا در بـاب استصـحاب آن را کاملا- بحث کردیم و با شواهدی ثابت کردیم که این روایت مانند روایات سابق ناظر به استصحاب است نه قاعده ی یقین.

الشرط الرابع (۱) : عدم وجود الاماره فی ظرف الشک

استصحاب در جایی جاری می شود که اماره مانند خبر واحد یا بینه ای در کار نباشد.

قبل از توضیح این شرط دو مطلب را متذکر می شویم:

المطلب الاول: فرق بین اماره و اصل (۲)

اصل، با حفظ شک، حکم می کنـد. مثلا رفع عن امتی ما لا یعلمون، رفع را در ظرف عدم علم صادر می کند. یعنی حکم رفع را در ظرف عدم علم صادر می کند ولی اماره درصدد این است که شک را نابود کند. کما اینکه امام حسن عکسری در مورد عمری و پسرش می فرماید: ما ادیا عنی فعنی یؤدیان.

المطلب الثانی: ما هو النسبه (۳) بین الاماره و الاستصحاب؟

نسـبت بین دو شـیء یا تساوی است و یا تباین و یا عامین من وجه و یا عامین مطلق. نسبت بین آن دو عامین من وجه است. گاه اماره هست و استصحاب نیست مثلا حالت سابقه ای وجود ندارد. قول زراره از این قبیل است.

گاه استصحاب است زیرا حالت سابقه دارد ولی اماره نیست.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۱.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۲.

گاه این دو با هم جمع می شونـد مثلا زنی در سابق شوهر نداشـته و اماره هم قائم شده است که او شوهر دارد. استصـحاب می گویـد که او ذات البعـل نیست ولی امـاره می گویـد که او ذات البعل است. بحث در این شق اخیر است که وقتی این دو با هم جمع می شوند و حکمشان مخالف هم است باید به کدام عمل کرد.

اتفق الاصولیون که در اینجا فقط اماره جاری می شود نه استصحاب ولی در وجه تقدیم اختلاف (۱) (۲) دارند:

القول الاول: دلیل اماره وارد بر دلیل استصحاب است.

القول الثانی: دلیل اماره حاکم بر دلیل استصحاب است.

القول الثالث: دلیل اماره مخصص دلیل استصحاب است.

القول الرابع: دلیل اماره اظهر از دلیل استصحاب است. (از آن به توفیق عرفی نیز تعبیر می کنند.)

اما القول الاول (۳) : دلیل اماره وارد بر دلیل استصحاب است.

برای توضیح این قول باید ورود را توضیح دهیم. (البته این بحث در اول تعادل و ترجیح توضیح داده می شود.)

الورود عباره عن اخراج موضوع احد الدلیلین بالدلیل الآخر حقیقه بعنایه التشریع.

استصحاب می گوید که من در ظرف شك حالت را سابقه را به زمان حال می کشانم. اما دلیل بینه می گوید: تو یقین داری و شکی در کـار نیسـت. علـت آن این است که خـبر واحـد و بینه هرچنـد یقین آور نیست و ظنی است ولی پیشتیبـان و دلیلی که امـاره را حجّت کرده است (ماننـد بنـاء عقلاء، آیه ی نفر و آیه ی سؤال) یقینی و قطعی است. این همان است که در اول معالم از علامه حلی آمده است: ظنیه الطریق لا ینافی قطعیه الحکم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۳.

بنا بر این وقتی با وجود بینه، شک مبـدل به یقین شده است موضوع استصـحاب که شک است واقعا خارج شده است. البته این کار باید به عنایت تشریع باشد. یعنی شارع مقدس است که بینه را حجّت کرده است و الا خبر واحد هم مانند استصحاب بود و ارجحیتی نداشت.

قید بعنایه التشـریع برای این است که تخصـص را خارج کند زیرا اخراج در تخصـص بعنایه التکوین است. مثلا استصـحاب می گوید که زن ذات البعل نیست ولی بعد خبر متواتر به من رسید که او ذات البعل می باشد.

ثم ان المحقـق الخوئی (۱) استشـکل علی صـاحب الکفـایه بمـا هـذا حاصـله: محقق خوئی کلام صاحب کفایه را رد کرده می فرمایـد: ورود این است که احـد الـدلیلین موضوع دلیـل دیگر را حقیقه از بین ببرد و این به عنـایه التشـریع باشـد. این در حالی است که موضوع ها متفاوت شده است زیرا شک من در این بود که آیا زن ذات البعل هست یا نه و این شک همچنان محفوظ است زیرا هرچنـد من یقین به حجیّت اماره مبنی بر ذات البعل او پیدا کرده ام ولی همچنان شک دارم او ذات البعل است یا نه. از آنجا که متعلق شک و یقین در هر دو فرق دارد نمی تواند اماره متعلق استصحاب را از بین ببرد. بله اگر خبر متواتر روی کار بیاید متعلق شک را از بین می برد بر خلاف اماره.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۴.

یلاحظ علیه:

اولا: متعلق یقین و شک یکی است زیرا هرچند در استصحاب متعلق شک ذات البعل بودن است و متعلق یقین حجیّت می باشد ولی از آن حکمی ظاهری متولد (۱) می شود که عبارت است از اینکه این زن، ذات البعل می باشد.

ثانیا: در یقین تصرف می کنیم و می گوییم مراد از یقین در لا ـ تنقض الیقین بالشک همان حجیّت (۲) است یعنی لا ـ تنقض الیقین بالحجه بالشک فی الحجیه. یعنی یقین حجّت نباید با شک در حجّت شکسته شود. اماره از آنجا که حجّت قطعیه است جلوی استصحاب که شک در حجیّت است را می گیرد.

در اینجا این سؤال (۳) مطرح می شود که چرا اماره بر استصحاب وارد است و چرا با استصحاب دلیل اماره را تخصیص نمی زنیم؟ یعنی چرا نمی گوییم خبر الاماره حجه الا ان یقوم الاستصحاب علی خلافه. البته می دانیم که استصحاب نمی تواند وارد بر اماره باشد.

شیخ انصاری و محقق خراسانی می گویند که اگر چنین باشد این مستلزم دور می باشد. زیرا اگر بخواهیم با استصحاب دلیل اماره را تخصیص بزنیم، تخصیص متوقف بر این است که استصحاب در مقابل اماره حجّت باشد و حال آنکه حجیّت استصحاب در مقابل اماره متوقف بر تخصیص است یعنی باید بتوانیم اول تخصیص بزنیم تا بتواند حجّت باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۴.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۴.

سؤال دیگر این است که چرا دور (۱) در طرف دیگر مطرح نمی شود یعنی نمی گوییم که وارد بودن اماره بر اصل فرع بر حجیّت است و حجیّت هم فرع بر وارد بودن است زیرا در جواب می گوییم: استصحاب درجه اش پائین تر از اماره است بنا بر این اگر قرار باشد استصحاب بر اماره مقدم باشد باید حجّت باشد و حجیّت آن متوقف بر تخصیص است ولی چون اماره سطحش بالا است نمی توانیم بگوییم که وارد بود متوقف بر حجیّت است زیرا اماره قطعا حجّت می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سه وجه دیگر (۲) را توضیح می دهیم.

نسبت اماره به استصحاب ۹۳/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسبت اماره به استصحاب

بحث در مورد نسبت اماره به استصحاب است. محقق خراسانی قائل است که اماره نسبت به استصحاب ورود (۳) دارد که در جلسه ی قبل آن را توضیح دادیم.

شیخ انصاری قائل است که تقدم مزبور از باب حکومت (۴) است. شیخ در اینجا حکومت را به گونه ای تعریف می کند که با تعریف او در اول باب تعادل و ترجیح تفاوت دارد. تعریف شیخ از حکومت در اینجا ناقص است ولی در باب تعادل و ترجیح (۵) کامل می باشد.

ص: ۴۹۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۶.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۲۳.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۱۴.

۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۳.

ایشان در اینجا در تعریف حکومت (۱) می فرماید: حکومت آن است که به وسیله ی یکی از دو دلیل از مقتضای دلیل دیگر رفع ید کنیم. این در جایی است که دلیل حاکم در دلیل محکوم ایجاد ضیق کند. گاه نیز موجب می شود که ما به مقتضای دلیل دیگر عمل کنیم به گونه ای که اگر دلیل حاکم نبود به آن عمل نمی کردیم. در اینجا دلیل حاکم در دلیل محکوم توسعه ایجاد می کند.

بعد اضافه می کند که شارع مقدس که می فرماید: به قول عادل عمل کن و یا قول عادل را تصدیق کن معنایش این است که احتمال مخالف را لغو کن و به آن اعتنا نکن. احتمال مخالف همان شک است. بنا بر این وقتی زراره گفت چیزی واجب است و بعد استصحاب گفت واجب نیست باید احتمال مخالف که همان شک است که موضوع استصحاب می باشد را کنار

گذاشت.

یلاحظ علیه (۲) :

اولاً: شیخ انصاری حکومت را خوب معنا نکرده است و تعریف ایشان در اینجا هم ورود را شامل می شود و هم تخصیص را زیرا در ورود هم به مقتضای دلیل وارد از دلیل مورود رفع ید می کنیم. همچنین به واسطه ی دلیل مخصص از دلیل عام رفع ید می کنیم. البته به شق دوم کلام ایشان که حکومت از باب توسعه است اشکالی بار نمی شود.

ص: ۴۹۴

۱- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۱۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۶.

بنا بر این به سراغ تعریفی که شیخ در اول باب تعادل و ترجیح از حکومت ارائه کرده می رویم که می فرماید: حکومت آن است که احد الدلیلین ناظر به دلیل دیگر باشد و یا در آن ضیق ایجاد کند و یا توسعه ایجاد نماید.

مثلا شارع مقدس به وضو دستور می دهد و این حکم هم حالت یسر را شامل می شود و هم حالت عسر را. ولی دلیل عسر و حرج بر آن حاکم است و شارع که می فرماید: در تشریع من حرج وجود ندارد در آیه ی وضو ایجاد ضیق می کند و آن را مخصوص به صورتی می کند که حرج در کار نباشد. این از قبیل تصرف در عقد الحمل است.

گاه نیز ایجاد توسعه می کند مثلا خداوند در قرآن حکم به حرمت خمر می کند و امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: فقاع خمر است. بنا بر این کلام امام علیه السلام خمر را توسعه می دهد و آن اینکه چه از انگور بگیرند یا از جو هر دو حرام می باشد. این از باب تصرف در عقد الوضع است. زیرا خمر آب انگور است ولی حدیث امام علیه السلام آن را توسعه داده است.

اذا عرفت هذا فاعلم: دلیل اماره هرگز ناظر به دلیل استصحاب نیست. دلیل اماره عبارت است از صدق العادل و دلیل استصحاب عبارت است از لا تنقض الیقین بالشک. واضح است که دلیل اماره بر استصحاب ناظر نیست. نظارت احتیاج به لفظ دارد. مثلا روایت امام علیه السلام که می فرماید: الفقاع خمر، ناظر به آیه ی تحریم خمر است.

بنا بر این آنچه شیخ در مقام تحلیل گفته است که صدق العادل به این معنا است که شک را باید کنار گذاشت بنا بر این موضوع استصحاب کنار می رود همه از باب تحلیل ماست ولی دلیل صدق العادل هرگز ناظر به دلیل استصحاب نمی باشد.

القول الثالث (۱) : الجمع بینهما بالتوفیق العرفی

این قول را محقق خراسانی در قاعده ی لا ضرر بیان می کند و آن اینکه می فرماید: لا ضرر بر عناوین اولیه به توفیق عرفی مقدم است. یعنی عرف عناوین ثانویه را بر اولیه مقدم می کند. هکذا عرف اماره را بر استصحاب مقدم می کند.

ما مراد از توفیق عرفی را متوجه نمی شویم زیرا توفیق عرفی احتیاج به ملاک دارد. علت اینکه عرف اماره را بر استصحاب مقدم می کند یا باید از باب حکومت باشد و یا ورود و یا تخصیص و اظهر بودن دلیل اماره. بنا بر این توفیق عرفی چیز مستقلی نیست.

القول الرابع (۲) : دلیل الاماره مخصص لدلیل الاستصحاب

اگر کسی قائل به این قول شود اشکال دیروز بر او وارد می شود و آن اینکه به دور برخورد می کنیم. زیرا اگر بگوییم استصحاب مخصص دلیل اماره است تخصیص استصحاب فرع حجیّت آن است و حال آنکه حجیّت آن فرع تخصیص است. یعنی اگر دلیل اماره بخواهد مخصص استصحاب باشد، مخصص بود فرع حجیّت است و حال آنکه حجیّت اماره در این ظرف بستگی به تخصیص دارد.

ص: ۴۹۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۹.

ان قلت: در ورود هم همین اشکال وارد است یعنی اگر اماره وارد بر استصحاب باشد ورود، فرع بر حجیّت است و حجیّت هم فرع بر ورود است.

قلت: در تخصیص اگر اماره با استصحاب هر دو در درجه ی واحد اند ولی اگر اماره از قبیل ورود باشد درجه ی استصحاب پائین آمده و درجه ی اماره بالا می رود و دیگر در یک رتبه نیستند تا دور ایجاد شود بلکه اماره در اینجا موضوع استصحاب را به عنایت تشریع کنار می زند.

نکته ی دیگر این است که اگر استصحاب بخواهد مخصص اماره باشد به اشکال دیگری برخورد می کنیم و آن اینکه لا تنقض الیقین بالشک الا ـ فی مورد الاماره یعنی در اماره باید نقض یقین به شک کرد. این در حالی است که نقض یقین به شک همواره قبیح است چه از ناحیه ی استصحاب باشد و چه از ناحیه ی اماره.

این همان است که می گویند گاه بعضی از ادله قابل تخصیص نیست مانند اینکه امام علیه السلام بفرماید: ما خالف کتاب الله فهو زخرف بعد مواردی را تخصیص زند که مخالف کتاب الله است ولی زخرف نمی باشد.

نقول: اماره می تواند مقدم بر استصحاب باشد و این به سبب اظهریت و اقوی بودن دلیل اماره بر استصحاب می باشد. دلیل اماره که همان صدق العادل است موجب اطمینان است و از نظر عرف، اماره موجب علم عرفی می باشد. این در حالی است که استصحاب موجب ظن است و آن هم ظنی که در درجه ی پائین است و موجب اطمینان کمتری می شود.

ص: ۴۹۷

ابحاث: (۱) (۲)

۱.نسبه الاستصحاب الی الاصول العقلیه

۲.نسبه الاستصحاب الی الاصول الشرعیه

۳.المرجع فی تعارض الاستصحابین

۴.نسبه الاستصحاب الی القواعد الاربع: قاعده الید، اصاله الصحه، قاعده التجاوز و القرعه

ما هو نسبه الاستصحاب الی الاصول العقلیه (۳) : باید دانست که قوام برائت عقلی بر عقاب بلا بیان است. میزان در تخییر عقلی عدم الترجیح است. میزان در اشتغال عقلی، احتمال عقاب است.

با این بیان مشخص می شود که نسبت استصحاب به این موارد ورود است زیرا برائت در جایی است که برائت بلا بیان باشد و حال آنکه استصحاب می گوید که من بیان هستم. (البته بیان آن به لسان واقعی نیست بلکه به لسان ظاهری می باشد)

همچنین تخییر عقلی در جایی است که مرجحی در کار نیست که عقل می گوید مخیّر هستی. استصحاب در اینجا می گوید اگر حالت سابقه اش مشخص است همان مرجح است.

اشتغال در جایی است که فرد بین دو چیز مردد است که اگر یکی را بیاورد احتمال عقاب می رود مانند ظهر و جمعه. استصحاب در اینجا می گوید که من تأمین می دهم و مؤمِّن از عقاب می باشم.

تقدم دلیل استصحاب بر دلیل اصول عملیه ی شرعیه ۹۳/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدم دلیل استصحاب بر دلیل اصول عملیه ی شرعیه

شکی نیست که دلیل استصحاب بر اصول عملیه دیگر مقدم است. اصول عملیه نیز گاه عقلیه است مانند برائت عقلی، اشتغال عقلی و تخییر عقلی و گاه شرعیه است مانند برائت و تخییر شرعی.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۹۰.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۴۳۰.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۹۰.

بحث تقدم دلیل استصحاب بر اصول عقلیه (۱) را در جلسه ی قبل توضیح دادیم و گفتیم که این تقدم از باب ورود (۲) است.

زیرا عقاب بیان که دلیل برائت عقلی است قبیح است و این در جایی است که به عنوان اولی و ثانوی از ناحیه ی مولی بیانی نرسد. این در حالی است که دلیل استصحاب به عنوان بیان تلقی می شود.

همچنین اشتغال در جایی است که اگر کسی یک فرد از دو فرد (مانند ظهر و جمعه) را عمل کند و دیگری را ترک نماید احتمال عقاب دهد ولی استصحاب که می گوید یک فرد سابقا واجب بود الآن هم واجب است خود نوعی تأمین از عقاب است.

تخییر عقلی هم در جایی است که ترجیحی در کار نباشد و حال آنکه استصحاب موجب ترجیح یک طرف می شود.

اما بررسی دلیل استصحاب با اصول شرعیه (۳) :

دلیل برائت حدیث رفع و مانند آن است. دلیل تخییر نیز در شرع وجود دارد. البته اشتغال فقط عقلی است و نه شرعی.

در اینجا چهار قول وجود دارد:

۱.الاستصحاب وارد علی الاصول الشرعیه

۲.الاستصحاب حاکم علی الاصول الشرعیه

۳.الاستصحاب اماره و مقدم علی الاصول الشرعیه

۴.الاستصحاب اظهر و مقدم علی الاصول الشرعیه

اما القول الاول: دلیل الاستصحاب مقدم علی الاصول الشرعیه للورود (۴)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۹۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۹۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۹۱.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۹۱.

یعنی لا تنقض الیقین بالشک وارد بر دلیل رفع عن امتی ما لا یعلمون است. همان گونه که گفتیم ورود یعنی: رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر حقیقه بعنایه التشریع. بنا بر این دلیل استصحاب موضوع دلیل برائت شرعی را از بین می برد. البته محقق خراسانی در کفایه فقط گفته است که استصحاب بر اصول شرعیه وارد است ولی آن را توضیح نداده است ولی حاشیه اش بر رسائل آن را توضیح می دهد و آن اینکه اصول شرعیه در جایی است که از ناحیه ی شرع در مورد شیء به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی دلیلی صادر نشده باشد. مثلا حدیث رفع یعنی چیزی که به عنوان اولی (که بما هو هو است) و نه به عنوان ثانوی (که شک است) حکمش معلوم نباشد. این در حالی است که استصحاب می گوید که به عنوان ثانوی مبین است. مثلا آبی بود که سابقا نجس بود و رنگ و بو و طعم نجس را گرفته بود و بعد خود به خود تمییز شده است. حدیث کل شیء طاهر می گوید که پاک است ولی استصحاب می گوید که چون سابقا نجس بود الآن هم نجس است. در اینجا استصحاب مقدم است زیرا استصحاب به عنوان ثانوی بیان است. بنا بر این در اصول لازم است جهل وجود داشته باشد و استصحاب هم رافع جهل است (البته به عنوان ثانوی)

یلاحظ علیه (1) : محقق خراسانی می فرماید: ادله ی اصول در جایی است که حکم به عنوان اولی و ثانوی مجهول باشد. این در حالی است که استصحاب هم در جایی جاری می شود که حکم به عنوان اولی و ثانوی مجهول باشد. اگر چنین باشد دلیلی وجود ندارد که استصحاب بر اصول مقدم شود زیرا هر دو در یک درجه هستند. محقق خراسانی قائل شد که اصول در جایی است که هم به عنوان اولی و هم به عنوان ثانوی مجهول باشد ولی استصحاب در جایی است که حکم به عنوان اولی مجهول باشد. این ادعا دلیلی ندارد در نتیجه وجه بر تقدم استصحاب نمی شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۲.

القول الثانی (۱) : دلیل الاستصحاب مقدم علی الاصول الشرعیه للحکومه

شیخ انصاری به این قول قائل است. مثلاً در یکی از ادله ی اصول می خوانیم: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی. یعنی هر چیزی حلال است مگر اینکه از ناحیه ی شارع مقدس نهیی در مورد آن صادر شود. حال آبی داریم که سابقا نجس بوده و الآن تغییر آن خود به خود از بین رفته است

دلیل استصحاب می گوید الآن هم نجس است و عبارت است از: لا تنقض الیقین بالشک.

دلیل نجاست هم می گوید: هر آبی که رنگ و بو و طعمش تغییر کند نجس می شود.

دلیل استصحاب به کمک دلیل نجاست آمده می گوید که غایت که (حتی یرد فیه نهی) است حاصل شده است. بنا بر این استصحاب می گوید که آن نهی قبلی هنوز باقی است و باید ادامه یابد. (زیرا دلیل نجاست در جایی است که تغیّر، موجود باشد ولی الآن تغیّر از بین رفته است ولی دلیل استصحاب به کمک آن آمده می گوید که همان تغیّر سابق را باید ادامه داد. در نتیجه غایت که ورود نهی است حاصل شده است.)

یلاحظ علیه (۲) : اگر این فرمایش صحیح باشد باید سخن از ورود باشد نه حکومت. زیرا با وجود دلیل استصحاب که به کمک دلیل نجاست می آید، موضوع دلیل کل شیء مطلق از بین می رود زیرا موضوع دلیل کل شیء مطلق در جایی است که نهی وارد نشود و حال آنکه نهی وارد شده است پس کل شیء مطلق از بین رفته است.

ص: ۵۰۱

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۳.

القول الثالث (۱) : دلیل الاستصحاب مقدم علی الاصول الشرعیه لکونه اماره

محقق خراسانی قائل است که استصحاب اماره است در جایی که اماره ی دیگری مانند خبر واحد، اجماع و شهرت و مانند آن در کار نباشد. بنا بر این اماریت استصحاب خیلی قوی نیست ولی در عین حال بر اصول شرعیه مقدم است. علت آن این است که دلیل استصحاب می گوید: لا تنقض الیقین بالشک یعنی یقین را محکم بگیر و آن را با شک نقض نکن. این نشان می دهد که یقین گذشته یک نوع اماریت بر وضعیت موجود که شک است دارد. همچنین در دلیل استصحاب آمده است که به شک اعتنا نکن. بنا بر این شارع مقدس برای استصحاب جعل طریقیت و کاشفیت کرده است کأنه استصحاب با نور ضعیفی که دارد کمی راه را برای ما روشن می کند. یعنی یقین سابق هر چند الآن تبدیل به شک شده است ولی همچنان کمی کارآیی دارد.

یلاحظ علیه (۲) : اماره چیزی است که شک را از بین ببرد (کما اینکه امام حسن عکسری در مورد عمری و پسرش می فرماید: ما ادیا عنی فعنی یؤدیان.) ولی استصحاب شک را حفظ می کند و می گوید در عین وجود شک باید به یقین سابق عمل کنی.

اما اینکه ایشان می فرماید: در دلیل استصحاب آمده است که به شک اعتنا نکن نمی تواند دلیل بر مدعای ایشان باشد زیرا شک یقینا وجود دارد و فقط فرد نباید به آن عمل کند و الا این بدان معنا نیست که استصحاب مانند اماره در جایی است شک وجود ندارد. این مانند عبارت لا شک لکثیر الشک است یعنی هرچند شک وجود دارد ولی نباید به آن اعتنا شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۴.

القول الرابع (1) : دلیل الاستصحاب مقدم علی الاصول الشرعیه لکونه اظهر

این قول مختار ماست و آن اینکه دلیل استصحاب از دلیل اصول شرعیه اظهر است زیرا:

اولاـ در دلیـل استصـحاب تأکیـد وارد شـده است. مثلا راوی می پرسـد اگر در کنار چنین فردی که خواب رفته حرکتی انجام شود ولی او متوجه نشود حکمش چیست؟) قَالَ لَا حَتَّی یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّی یَجِی ءَ مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ بَیِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ (2)

چنین تاکیدی در اصول عملیه نیست و فقط دلیل آن می گوید: کل شـیء طاهر حتی تعلم انه قذر. اگر این دو دلیل را به دست عرف آگاه دهیم متوجه می شود که دلیل ا استصحاب دارای تأکید بیشتری است.

ثانیـا: در استصـحاب دو چیز معتبر است یکی یقین سـابق و دیگری شک لاحق. بنا بر این موضوع مرکب از یقین سابق و شـک لاـحق است. بنا بر این در استصـحاب، شک به تنهایی وجود نـدارد بلکه در کنار آن یقین سابق هم هست. این در حالی اسـت که اصول دیگر، موضوع فقط شک است و بس. مسلم است که استصحاب باید مقدم باشد.

بقیت هنا کلیمه: آیا دلیل استصـحاب می تواند مخصـص اصول شـرعیه باشد یعنی آیا می توانیم بگوییم: کل شیء حلال الا ان یکون الاستصحاب علی خلافه؟

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۵.

۲- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۸.

چنین کاری نمی توان کرد زیرا درجه ی استصحاب با سایر اصول یکسان است و در صورت تخصیص، با مشکل دور مواجه می شویم زیرا مخصص بودن استصحاب متوقف بر این است استصحاب در مقابل آن اصول حجّت باشد و حال آنکه حجّیت استصحاب در مقابل آن اصول متوقف بر تخصیص می باشد. این بر خلاف آن است که دلیل استحصحاب وارد و یا حاکم بر ادله ی اصول شرعیه باشد.

فصل فی تعارض الاستصحابین (۱) : محقق خراسانی و شیخ انصاری می فرماید: گاه این دو استصحاب در طول هم هستند و گاه در عرض هم می باشند. گاه در طول هم هستند یعنی یکی سببی است و یکی مسببی. مثلا با آب مستصحب الطهاره عبایی را شستیم. استصحاب نجاست در عبا می گوید که عبا نجس است و استصحاب طهارت آب می گوید که اب طاهر است در نتیجه عبا را طاهر کرده است. ولی شک در نجاست عبا مسبّب از شک در طهارت آب است.

گاه در عرض هم هستند مانند دو اناء که سابقا پاک بودند بعدی یکی از آنها که نمی دانیم کدام است نجس شده است. استصحاب طهارت در هر اناء با استصحاب طهارت در اناء دیگر معارض است و هر دو اصل در عرض هم هستند زیرا هر دو از یک علم اجمالی ناشی می شوند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۵.

تعارض استصحاب سببی و مسببی ۹۳/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض استصحاب سببی و مسببی

سخن در استصحاب معارض (۱) است. گاه شک در یکی ناشی از دیگری است که به آن شک سببی و مسببی می گویند و گاه چنین نیست بلکه علم اجمالی داریم که یکی از دو استصحاب باطل است. مانند دو اناء که قطره ی خونی در یکی از آنها افتاده است. استصحاب طهارت در هر اناء با استصحاب طهارت در دیگری معارض است.

اما استصحاب در شک سببی و مسببی (۲) :

مثلا با آب مستصحب الطهاره عبایی را شستیم. استصحاب نجاست در عبا می گوید که عبا نجس است و استصحاب طهارت آب می گوید که آب طاهر است در نتیجه عبا را طاهر کرده است. در اینجا استصحاب طهارت در آب مقدم است زیرا شک در بقاء نجاست عبا بعد از شستن ناشی از این است که آب، پاک بوده است یا نه. وقتی استصحاب طهارت در آب به ما گفت که آب، پاک است قهرا عبا نیز پاک است زیرا هر چیزی که با آب طاهر شسته شود پاک می شود.

شیخ انصاری در رسائل برای تقدم استصحاب طهارت آب بر نجاست عبا سه دلیل می آورد و محقق خراسانی نیز به آنها اشاره می کند.

الدلیل الاول (۳) : اگر بعد از شستن، نجاست ثوب را استصحاب کنیم این از باب نقض یقین به شک است ولی اگر طهارت آب را استصحاب کنیم این از باب نقض یقین به یقین است. اگر بگوییم عبا نجس است این نقض یقین به شک است زیرا آب یقینا پاک است و آنچه با آب پاک شسته شود یقینا پاک است و این را نباید با شک در ناحیه ی ثوب از بین برد. اما اگر بگوییم عبا پاک است ما شک را با یقین شکسته ایم.

ص: ۵۰۵

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۸.

یلاحظ علیه (۱) : لاتنقض، کبری است و دو مصداق دارد که یکی در ناحیه ی ثوب است که می گوید نجس است و یکی در ناحیه ی آب است که می گوید پاک است. به چه جهتی یکی را باید بر دیگری مقدم کرد.

شیخ طهارت آب را قطعی فرض کرده است و حال آنکه طهارت آن مشکوک است و به حکم استصحاب محکوم به پاک شدن است. بله اگر طهارت آب قطعی بود حق با شما بود.

الـدليل الثاني: رتبه ی شک [(۲)] سـببی مقدم بر مسـببی است و چون یکی علت است و دیگری معلول، شک در ناحیه ی سـبب باید رتبه مقدم باشد.

یلاحـظ علیه: این از باب خلط [(۳)] مسائـل فلسـفی با مسائل اصولی است. در آیات و روایات نبایـد رتبه های موجود در مسائل فلسفی و تکوینی را دخالت دارد. ادله ی شرعیه بر حساب نظر عرف صادر شده است و عرفا این دو در عرض هم هستند.

الدلیل الثالث: اگر اصل سـببی را مقدم کنیم به دور نمی انجامد و الا اگر اصل مسببی بر سببی مقدم شود، این کار مستلزم دور است. زیرا تقدم اصل مسـببی بستـگی بر حجیّت آن دارد و حال آنکه حجیّت آن متوقف بر تقدم است. یعنی اگر اصل مسـببی بخواهد اصل سـببی را تخصیص بزند این تخصیص متوقف بر حجّت بودن آن است و حجّت بودن آن هم متوقف بر تخصیص زدن آن است و اینکه اصل سببی را کنار بزند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۹.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۹۹.

يلاحظ عليه: عين همين اشكال در طرف ديگر است يعنى اگر اصل سببى هم بخواهد مقدم شود و تخصيص بزند بايد حجّت باشد و حجيّت آن هم متوقف بر تخصيص است. ايشان اين اشتباه را به اين دليل مرتكب شده است كه تصور كرده است اصل سببى اماره است و اصل مسببى اصل مى باشد.

امام قدس سره در اين مورد بيان بسيار جامعى دارد كه از نوآورى هاى ايشان در اصول است و آن اينكه اصل سببى هرگز حاكم بر اصل مسببى نيست بلكه اصل سببى موجب ايجاد صغرى مى شود و آنى كه اصل مسببى را كنار مى زد كبرايى است كه اصل سببى صغراى آن را ايجاد كرده است.

مثلا در مثال عبا اگر عبا را را آب مستصحب الطهاره بشوييم. در اينجا يک صغرى براى كبرايى كه مى گويد: كل نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر ايجاد شده است. استصحاب در آب مى گويد كه اين آب طاهر است و وقتى اين صغرى به كبراى فوق كه در كتاب و سنت است و اماره مى باشد ضميمه مى شود اصل مسببى كنار مى رود. اين در حالى است كه اصل مسببى نمى تواند صغرى ساز باشد.

مثلا زيدى بود كه سابقا عادل بود و بعد روز جمعه نزد او صيغه ى طلاقى را جارى كرديم. استصحاب مى گويد كه زيد كه سابقا عادل بود در روز جمعه هم عادل است در نتيجه طلاق صحيحه است. اين صغرى براى يک كبرى مى شود و آن اينكه زن، بايد عده نگه دارد زيرا در قرآن آمده است: (وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوء) (1)

ص: ۵۰۷

۱- بقره/سوره۲، آيه۲۲۸.

(البته این مثال برای اصل سببی و مسببی نیست و فقط برای این است که بگوییم اصل، صغری برای کبری می سازد.)

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تعارض استصحاب در غیر صورت سببی و مسببی می رویم.

بحثی در مورد سالروز شهادت صدیقه ی طاهره سلام الله علیها:

عظیم ترین خدمت را حضرت زهرا سلام الله علیها به تشیع کرده است که همان تثبیت تشیع و بطلان خلافت خلفاء است. اهل سنت از رسول خدا (ص) نقل می کنند: من مات و لیس فی عنقه طاعه امام فقد مات میته جاهلیه.

از نظر صحیح بخاری حضرت زهرا سلام الله علیها شش ماه بعد از وفات رسول خدا (ص) زنده بود و در این مدت با ابوبکر بیعت نکرد و از او غضبناک بود.

سؤال می کنیم که آیا بیعت نکردن او شرعی بود یا غیر شرعی. اگر او عمل غیر شرعی مرتکب شده بود باید وفات او مانند میته جاهلیه باشد. کسی نمی تواند به آن قائل شود زیرا عصمت او از مسلمات است و رسول خدا (ص) در مورد فرموده است: رضاها رضایی و غضبها غضبی. پس بیعت نکردن او صحیح بود و اگر چنین باشد این نشان می دهد که خلافت ابو بکر خلافت حقه نبوده است.

اگر کسی به خطبه ی بلیغ حضرت زهرا در مورد فدک نظری بیندازد و به مضامین توحیدی و فقهی آن دقت کند متوجه می شود که او محدثه بوده است یعنی از عالم بالا به او املاء می شد. در بخاری بابی وجود دارد در مورد زنانی که ملائکه از عالم بالا با آنها سخن گفته می شود و حال آنکه آنها پیغمبر نیستند. یکی از مثال هایی که او می زند حضرت صدیقه ی طاهره است.

ص: ۵۰۸

جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی ۹۳/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی

نظریه ی امام قدس سره در مسأله ی این است که اصل سببی و مسببی هر دو در یک رتبه می باشند و سببی بر مسببی مقدم نیست. با این حال اصل سببی صغری و کبری دارد ولی اصل مسببی فقط صغری دارد. اصل سببی فقط می گوید که آب آفتابه که سابقا طاهر بود و الآن در طهارت آن شک داریم، طاهر می باشد. این اصل بر اصل مسببی مقدم نیست که که می گوید عبا سابقا نجس بود و الآن هم که شسته شده است و شک داریم طاهر شده است یا نه نجاست سابق را استصحاب می کنیم. با این حال اصل سببی صغری برای یک دلیل اجتهادی است و آن دلیل اجتهادی است که مسبّب را کنار می زند. دلیل اجتهادی عبارت است از: کل نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر.

با این حال می گوییم که غساله ی اول عبا نجس است زیرا عبا سابقا نجس بود و غساله ی اول آن که هنوز با آب طاهر شسته نشده است نجس می باشد و در اینجا ما به اصل مسببی هم عمل کرده ایم.

اما بحث تعارض استصحابین (۱) در جایی که متعارضین در عرض هم هستند: مثلا دو اناء داریم که هر دو پاک بود و بعد علم پیدا کردیم که قطره ی خونی به یکی از آن افتاده است. اگر در هر یک از دو اناء استصحاب طهارت را جاری کنیم این دو با هم متعارض هستند زیرا هر دو معلول علم ثالثی هستند که همان علم به وقوع خون در یکی از دو اناء می باشد.

ص: ۵۰۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۲.

القول الاول: شیخ انصاری قائل است که اصلا مقتضی برای جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی وجود ندارد (۱) یعنی ادله ی اصول اطراف علم اجمالی را به هیچ وجه شامل نمی شود.

القول الثانی: محقق خراسانی (۲) قائل است که قائل است مقتضی است و ادله ی اصول اطراف علم اجمالی را شامل می شود ولی مانع از جریان آنها وجود دارد و آن اینکه اگر کسی هر دو طرف را استعمال کند، این موجب مخالفت قطعیه (۳) است و اگر کسی یک طرف را فقط استعمال کند این موجب مخالفت احتمالیه می باشد. بله اگر به مخالفت قطعیه یا احتمالیه نمی انجامد استصحاب در هر دو جاری می شود. این مانند جایی است که مخالف فقط التزامیه باشد. مثلا هر دو اناء نجس بودند و بعد میدانیم که یکی را آب کشیده ایم. در اینجا استصحاب نجاست هر دو اناء موجب مخالفت قطعیه و یا احتمالیه نیست و فقط موجب مخالفت التزامیه است و آن اینکه یقین داریم یکی از دو استصحاب باطل است.

القول الثالث: محقق نائینی قائل است که استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود ولی ما بقی اصول جاری می شود. مثلا قاعده ی طهارت در آن جاری می شود.

به بیان دیگر ایشان قائل است که اصل محرز (۴) مانند استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود ولی اصل غیر محرز مانند قاعده ی طهارت و حلیت در آن جاری می شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۳۲.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۳.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۳.

القول الرابع: امام قدس سره در علم اجمالی فرق گذاشته می فرماید: گاه علم اجمالی، مانند علم قطعی است مثلا وجدانا (۱) یقین داریم که بین دو برادر که کافر بودند یکی مسلمان شده است. در اینجا اصل جاری نمی شود. زیرا یقین داریم که شارع به هیچ عنوان اجازه نمی دهد که خون مسلمان ریخته شود و نمی توان استصحاب کرد که فلان برادر کافر بوده و جائز القتل بوده و الآن هم دارد.

اما اگر علم ما از اطلاق دلیل حاصل شده باشد مثلا شارع فرموده است: اجتنب عن الخمر، در اینجا این امکان وجود دارد که بگویید: اجتنب عن الخمر التفصیلی لا الاجمالی. (البته این امکان وجود دارد ولی واقع نشده است.)

ان شاء الله در خاتمه نظر خود را نیز بیان می کنیم.

اما القول الاول (۲) : شیخ انصاری در اواخر استصحاب در چندین صفحه این بحث را مطرح می کند و می فرماید: اگر اصل در اطراف علم اجمالی جاری شود این کار به تناقض بین صدر و ذیل در دلیل استصحاب می انجامد.

توضیح اینکه شارع می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک. بنا بر این هر یک از دو اناء سابقا پاک بوده است و الآن هم باید پاک باشد. ولی در همان روایت آمده است: بل تنقضه بیقین آخر (۳) (۴) . این یقین همان است که می دانم یکی از دو اناء نجس می باشد. بنا بر این صدر روایت می گوید که هر دو اناء پاک است ولی ذیل آن می گوید مگر اینکه با یقین دیگری مواجه شود و حال آنکه ما یقین داریم یکی نجس است.

ص: ۵۱۱

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۴.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۴۱۰.

محقق خراسانی در مبحث قطع این دلیل را ذکر کرده و می فرماید: فتأمل

زیرا در ذیل دلیل استصحاب آمده است: بل تنقضه بیقین آخر مثله. یعنی همان گونه که یقین اول تفصیلی است یقین دوم هم باید تفصیلی باشد و حال آنکه یقین در ما نحن فیه اجمالی است نه تفصیلی.

نقول: کلمه ی مثله (۱) در روایات نیست و محقق خراسانی خود آن را اضافه کرده است.

بنا بر این استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نیست و همچنین سایر اصول نیز جاری نیست مثلا دلیل کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و یا دلیل کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام نیز در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود زیرا غایت که حتی تعلم باشد محقق شده است زیرا در علم اجمالی علم به وجود قذر و حرام داریم.

بنا بر این ادله ی اصول فقط شبهات بدویه را شامل می شود.

اما القول الثانی: محقق خراسانی قائل است که قائل است مقتضی وجود دارد که دلیل استصحاب هر دو طرف را در علم اجمالی شامل (۲) می شود و هکذا دلیل قاعده ی طهارت و حلیت. ولی با این حال مانع هم وجود دارد و آن مخالفت قطعیه و یا احتمالیه است. بنا بر این اگر در جایی مخالفت مزبور ایجاد نشود اصول در اطراف علم اجمالی جاری می شوند.

یلاحظ علیه (۳) : چگونه می توان ثابت کرد که مقتضی هست ولی مانع جلوی آن را گرفته در حالی که در دلیل طهارت و حلیت، غایت حاصل شده است. حتی در استصحاب نیز تعارض صدر و ذیل لازم می آید بنا بر این مقتضی نیز وجود ندارد.

ص: ۵۱۲

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۵.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۵.

اما القول الثالث (۱) (۲) : محقق نائینی بین اصول محرزه و غیر محرزه فرق می گذارد و آن اینکه اصل محرز جاری نمی شود ولی غیر محرز جاری می شود.

توضیح اینکه:

الاصل المحرز: البناء العملی علی انه الواقع. یعنی بناء عملی می گذارم که مفاد اصل همان واقع است. بنا بر این بعد از اجرای استصحاب می گوییم که این لباس گویا واقعا پاک است. زیرا استصحاب یک نوع ظنی است که طریق به واقع می باشد.

الاصل غیر المحرز: البناء العملی علی تطبیق العمل. این اصل صرفا برای رفع حیرت است یعنی فقط باید بر اساس آن عمل کرد نه اینکه به آن به این عنوان که واقع است باید عمل کرد. اصل طهارت و حلیت از این قبیل است.

اصل محرز چون می گوید که مفاد آن مانند واقع است با علم اجمالی که علم است سازگار نیست ولی در اصل غیر محرز چنین محذوری وجود ندارد.

یلاحظ علیه (۳) : اصطلاح اصل محرز و غیر محرز از ابداعات ایشان است و برای ما قابل قبول نیست زیرا مثلا در دلیل استصحاب که ایشان قائل هستند اصل محرز است آمده است که در مورد شک باید به یقین عمل کرد. همین دلیل گویا است که شک وجود دارد و الا اگر استصحاب، اصل محرز بود باید دلیل آن می گفت که استصحاب شک را مرتفع می کند نه اینکه شک را حفظ کند. بنا بر این تمامی اصول عبارت از قسم دوم است یعنی تطبیق عمل علی انه الظاهر هستند نه علی انه الواقع.

ص: ۵۱۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۶.

۲- فوائد الأصول، محمدحسین نائینی، ج۴، ص۶۹۲.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۶.

محقق نـائینی دیـده است که استصـحاب مفیـد ظن است و ظن هم طریـق به واقع است و این در حـالی است که اگر به ادله ی اصول نگاه کنیم همه یکنواخت هستند و در صورت شک جاری می شوند. البته در عین اینکه ما قائل هستیم که همه ی اصول در رتبه ی واحده هستند سابقا هم گفتیم که اصول بر ما بقی اصول مقدم است زیرا در روایات استصحاب تاکیدی وجود دارد که در سایر روایات نیست (و این را سابقا توضیح دادیم.)

همچنین چگونه ایشـان قائـل هسـتند که سـایر اصولماننـد طهارت و حلیت جاری می شود و حال آنکه غایت در آنها حاصـل شده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد قول امام (۱) قدس سره و نظریه ی خود را بیان می کنیم.

اجرای اصل در اطراف علم اجمالی و بحث قاعده ی ید ۹۳/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجرای اصل در اطراف علم اجمالی و بحث قاعده ی ید

سخن درباره ی نظریه ی امام (۲) قدس سره می باشد و آن اینکه باید بین علم وجدانی و اطلاق دلیل فرق گذاشت. اگر کسی علم وجـدانی به حرمت داشـته باشـد نمی توان اصل را در اطراف علم اجمالی جاری کند. مانند دو برادر که کافر است و جایز القتـل و دیگری مسـلمان و ممتنع القتـل. در اینجا نمی توانیم کفر سابق را در هر کـدام استصـحاب کنیم زیرا می دانیم شارع به هیچ وجه راضی به قتل فرد مسلمان نیست.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۷.

اما اگر علم اجمالی از باب اطلاق دلیل باشد مانند اینکه شارع فرموده است: الخمر حرام که اطلاق دارد و هم خمر تفصـیلی را شامل می شود و هم خمری که با علم اجمالی ثابت شـده است. در اینجا امکان ترخیص هست و اینکه شارع می توانـد بفرماید که خمری که تفصیلا مشخص شده است حرام است و الا نیست.

البته امـام قـدس سـره از امکـان سـخن می گویـد و حال آنکه واقع نشـده است زیرا روایات متعـددی داریم که در اطراف علم اجمالی واجب است احتیاط کرد و نمی تواند اصل برائت جاری کرد.

مثلا در باب انائین مشتبهین روایات متعددی در این مورد آمده است که فرد مثلا سؤال می کند که وقت نماز است و ما دو اناء مشتبه داریم که امام علیه السلام می فرماید: باید هر دو را ریخت و تیمّم نمود.

همچنین در صحیحه ی زراره که در اول باب استصحاب خواندیم آمده است که زراره می پرسد که یقین دارم که خون به یکی از جوانب لباسم اصابت کرده ولی جایش را نمی دانم و امام علیه السلام می فرماید: باید از لباس به مقداری که یقین پیدا شود که خون شسته شده است باید شسته شود:

قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَیْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِیَةَ الَّتِی تَرَی أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّی تَکُونَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ (۱)

هکذا در روایتی آمده است که سائل می پرسد دو لباس دارد که یکی نجس است و امام علیه السلام می فرماید: باید با هر دو نماز بخواند. یعنی با هر لباس جداگانه باید نماز خواند تا امتثال یقینی حاصل شود:

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۲۱.

كَتَبَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع يَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ خَافَ فَوْتَهَا وَ لَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً

قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللَّهُ يَعْنِي عَلَى الِانْفِرَادِ (۱)

به هر حال فرمایش امام قدس سره از نظر امکان قابل پذیرش است ولی چنین چیزی واقع نشده است.

فقط در دو مورد واقع شده است که در اواخر مکاسب محرمه ی شیخ انصاری آمده است. امام علیه السلام در این دو مورد به سبب اطلاق دلیل، علم اجمالی را منجز ندانسته است.

یکی در جایی است که فردی می پرسد که پدرش که رباخوار بوده است از دنیا رفته است و اموالی را به جا گذاشته است ولی نمی داند که کدام مال از ربا است و کدام نیست. امام علیه السلام در جواب می فرماید: آنهایی را که می دانید از ربا است باید به صاحبش برگردانید و آنهایی را که نمی دانید می توانید استفاده کنید. در این یک مورد اطلاق آیه ی (احل الله البیع) مقید شده است. اطلاق آیه هم ربای تفصیلی را شامل می شود و هم ربای اجمالی را ولی روایت، آن را مقید به ربای تفصیلی می کند.

مورد دوم مالی است که حلال است ولی مختلط با حرام شده است که امام علیه السلام می فرماید: مالی که حرام است را باید کنار گذاشت و آنی را که حرمتش مشخص نیست را می توان مصرف نمود.

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۱، ص۲۴۹.

نظریه ی ما (۱) : به نظر ما قول شیخ انصاری استحکام بیشتری دارد و آن اینکه در اطراف علم اجمالی اقتضای اجرای اصل نیست.

شیخ انصاری در دلیل قول خود می فرماید: دلیل کلی شیء طاهر یا روایت لا تنقض اگر بخواهد در اطراف علم اجمالی جاری شود یکی از این سه حالت رخ می دهد:

- یا در هر دو جاری می شود.
- یا در یکی معینا جاری می شود.
- یا در یکی طبق اختیار ما جاری می شود.

اما اولی را کسی قائل نشده است زیرا مقتضای آن بر خلاف علم اجمالی می باشد.

اما اگر در یکی معینا جاری شود مثلا اصل را در اناء سمت راست جاری کنیم، این از باب ترجیح بلا مرجح است زیرا دلیلی نداریم که کل شیء طاهر آن اناء را بگیرد ولی اناء دیگری را شامل نشود.

اما شق سوم نیز معنا ندارد زیرا هر آنچه در خارج است مشخص و معین است و در خارج معنا ندارد که چیزی به شکل مردد باشد. زیرا بالاخره آنی که در خارج است یا در آن اصل جاری می شود یا نمی شود و معنا ندارد که به شکل مجمل و مردد باقی بماند.

نقول: عبارت شیخ با توضیح بیشتر به این معنا است که احدهما المخیر (لا بعینه) مفاد دلیل نیست. یعنی کل شیء طاهر، فرد معین را شامل می شود نه فرد غیر معین را.

ص: ۵۱۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۰۹.

بنا بر این باید قائل شد که ادله ی اصول فقط شبهات بدویه را شامل می شود نه اطراف علم اجمالی را.

ان قلت: در بعضی از روایات قید (بعینه) آمده است:

عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَهٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَهٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَهُ (۱)

قلت: این روایت در مورد شبهات بدویه است زیرا مثال هایی که امام علیه السلام برای آن می زند همه در مورد شبهات بدویه می باشد.

ثم ان الشیخ الاعظم فتح بابا واسعا للقواعد الاربع (۲) :

۱.قاعده الید

۲.قاعده اصاله الصحه فی فعل الغیر

۳.قاعده التجاوز

۴.قاعده القرعه

قواعد مزبور هرچند قواعد فقهیه است ولی شیخ آنها را در اصول ذکر کرده است تا آنها را با استصحاب بسنجد و مشخص کند که آیا آنها بر استصحاب مقدم هستند یا اینکه استصحاب بر آنها مقدم می باشد. با این حال این مطلب بهانه شده است که شیخ انصاری این چهار قاعده را عمیقا و از تمامی جوانب بحث کند و حتی شیخ ظاهرا فراموش کرده است که به چه جهتی این بحث را مطرح کرده است و فقط در خاتمه در چند سطر به آن اشاره می کند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۱۴ شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۰.

القاعده الاولی (۱) : قاعده الید

قاعده الید، اماره ی ملکیت است یعنی کسی که بر مالی تسلط دارد این اماره بر این است که او مالك آن می باشد. این قاعده را نباید با قاعده ی علی الید اشتباه گرفت زیرا دومی علامت ضمان است (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) البته هر دو از ادوات قضاء (قضاوت کردن) به حساب می رود. با قاعده ی اول مدعی را از منکر تشخیص می دهد به این گونه که ذو الید منکر است و آنی که ذو الید نیست مدعی می باشد.

اما با قاعده ی علی الید، ضامن را تشخیص می دهد.

نقول: ید نه تنها اماره ی ملکیت است بلکه اماره ی زوجیت نیز هست بنا بر این اگر زنی در خانه ی کسی زندگی می کند این علامت زوجیت می باشد و کسی نمی تواند آنها را به عمل خلاف شرع متهم کند. همچنین اگر موقوفه ای تحت ید کسی باشد این ید، علامت تولیت می باشد.

اذا عرفت هذا فاعلم: ان البحث یقع فی مقامات

المقام الاول (۲) : قاعده الید قاعده فقهیه لا مسأله اصولیه

در تشخیص قاعده ی فقهیه از مسائل اصولیه سه نظریه است:

المیزان الاول: التشخیص بالمحمولات. (التفاوت بالمحمولات)

المیزان الثانی: القاعده الفقهیه ما یستفید من المجتهد و المقلد و المسأله الاصولیه ما یستفید منه المجتهد. (التفاوت بالمستعمِل)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۲.

المیزان الثالث: در مسأله ی فقهیه صغری و کبری در دست مقلد است ولی در در مسأله ی اصولیه صغری در دست مقلد است و کبری در دست مجتهد. (التفاوت بالکیفیه الاستعمال)

ان قاعده الید قاعده فقهیه علی جمیع الاقوال

اما الاول: محمول در قواعد فقهیه احکام خمسه یا احکام وضعیه (مانند طهارت، نجاست، ضمانت، ارتداد و مانند آن) است. اما محمول در مسائل اصولیه نه حکم تکلیفی است و نه حکم وضعی بلکه محمول آن یکی از امور سه گانه است:

۱.حجج شرعیه مانند اینکه خبر واحد حجّت می باشد.

۲.بحث در ملازمات مانند الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب مقدمه، الملازمه بین وجوب الشیء و حرکت ضده.

۳.بحث در دلالات مانند هل تدل الامر علی المره او التکرار.

حتی می توان گفت که محمولات در مسائل اصولیه فقط حجج است و حتی مورد دوم و سوم نیز به حجّت بر می گردد یعنی اگر ملازمه بین وجوب شیء و مقدمه است یعنی آیا حجّت بر این ملازمه داریم یا نه.

با این توضیح، قاعده ی ید قاعده ی فقهی است زیرا در دلیل آن آمده است: من استولی علی شیء فهو له. محمول که ملکیت است حکمی وضعیه است. به بیان دیگر محمول در قاعده ی ید، اولویت است یا اولویت در ملکیت یا در زوجیت و یا در تولیت و مانند آن.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

ص: ۵۲۰

قاعده ی ید و دلیل بر حجیّت آن ۹۳/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی ید و دلیل بر حجیّت آن

بحث در این است که قاعده ی ید آیا قاعده ای فقهیه (۱) است یا مسأله ای اصولی. به نظر ما طبق جمیع مبانی، قاعده ی مزبور فقهیه است.

مبنای اول این است که میزان در مسائل اصولیه این است که محمول در آنها حجّت بما هو حجّت می باشد ولی در محمول در مسائل فقهی یا حکم تکلیفی است و یا وضعی. دیروز ثابت کردیم که طبق این مبنا قاعده ی ید قاعده ای فقهی است زیرا محمول در آن حکم وضعی است.

اما مبنای دوم: میزان در قاعده ی فقهیه این است که هم مجتهد می تواند از آن استفاده کند و هم مقلد ولی در مسأله ی اصولیه، مقلد حظی ندارد و فقط مجتهد می تواند از آن استفاده نماید.

بر اساس این میزان، قاعده ی ید، قاعده ای فقهیه است زیرا هم مجتهد از آن استفاده می کند و هم مقلد. البته مراد از مقلد، مقلدی است که مسأله دان باشد. چنین کسی وقتی می بیند که فردی بر مالی استیلاء دارد حکم می کند که او مالک آن مال است.

اما مبنای سوم: مقلد قواعد فقهیه را می تواند بدون واسطه ی مجتهد مورد استفاده قرار دهد. وقتی به مقلد بگویند: من استولی علی شیء فهو له. او می تواند آن را تطبیق کرده و وقتی می بیند که کسی سوار بر اسب است بگوید او مالک اسب است. اما وقتی مقلد مسائل اصولی را بشنود بدون واسطه ی مجتهد نمی تواند آن را تطبیق کرده و مورد استفاده قرار دهد مثلا به مقلد بگویند: خبر الواحد حجه. او نمی تواند از آن در وجوب نماز جمعه استفاده کند مگر اینکه مجتهد بگوید که بر وجوب نماز جمعه خبر واحد معتبر وارد شده است.

ص: ۵۲۱

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۲.

بنا بر این طبق این مبنا نیز قاعده ی ید قاعده ای فقهیه می باشد.

المقام الثانی (۱) : ما هو المراد من الید

ید به معنای دست است و همین عضوی است که در بدن می باشد. در قرآن نیز ید به همین معنا به کار رفته است آنجا که خداوند می فرماید: (ذلِکَ بِما قَدَّمَتْ أَیْدیکُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَیْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبیدِ) (۲) که در روز قیامت به مجرمان گفته می شود این

نتیجه ی همان اعمالی است که شما با دستان خود از پیش فرستادید. البته خداوند گناهان را به دست نسبت می دهد و حال آنکه قسمتی از گناهان با زبان، چشم و مانند آن انجام می شود. علت آن این است که افعال انسان غالبا با دست انجام می شود.

نکته ی قرآنی دیگر در آیه ی فوق این است که می فرماید: خداوند ظلام نیست یعنی خیلی ظلم نمی کند این معنایش نیست که او شاید کم ظلم کند.

جواب آن این است که ظلام به معنای نسبت به ظلم است یعنی خداوند منسوب به ظلم نیست کما اینکه شاعر عرب که می خواهد فردی را نکوهش کند می گوید: و لیس بنبال یعنی طرف اصلا تیرانداز نیست نه اینکه کم تیر می اندازد و الا نمی شد از آن در مقام نکوهش استفاده کرد.

ید در روایتی از امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز به معنای همین عضو بدن آمده است. در زمان ایشان نزد حضرت کمی از اموال بیت المال رسیده بود و کسانی که در جهاد شرکت نکرده بودند از ایشان سهمی می خواستند و حضرت تقاضای ایشان را قبول نکرده فرمود: فَجَنَاهُ أَيْدِيهِمْ لَا تَكُونُ لِغَيْرِ أَفْوَاهِهِمْ (۳) یعنی چیزی که دست های ایشان چیده است مال دهان غیر ایشان نیست. یعنی فقط کسانی که در جهاد شرکت کرده اند از آن سهم دارند.

ص: ۵۲۲

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۴.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۵۱.

۳- نهج البلاغه ت الحسون، ص۵۶۸، کلمات قصار، حدیث ۲۳۲.

به هر حال با اینکه (یـد) به معنای عضو مخصوص است، یـد در قاعده ی ید به معنای استیلاء می باشد ولی از آنجا که استیلاء غالبـا به وسیله ی دست انجـام می گیرد، نـام را به قاعـده ی یـد نامگـذاری شـد و الا لازم نیست که فرد همواره دست بر مالی بگـذارد. مثلا فردی مزرعه ای را می خرد و خودش در خانه می مانـد و کارگران او در مزرعه مشـغول هسـتند. در اینجا نیز ید صدق می کند کما اینکه حضرت زهراء در مورد فدک استدلال کرد که کارگران او در آنجا مشغول کار بودند.

استیلاء در هر چیز بر حسب خودش است مثلا استیلاء بر اسب سوار شـدن و در دست داشـتن زمام اسب است بنا بر این در فقه مطرح شـده است که اگر کسـی سوار بر اسب باشـد و دیگری زمام آن را بر دست داشـته باشـد و بعـد هر کـدام ادعا کنند که اسب مال آنها است هر دو بر مال، یـد دارنـد. همچنین است اگر سه نفر در یک منزل در یک اتاق جـداگانه سـکونت دارند و هر سه مدعی هستند که کل خانه از آن آنها است.

همچنین استیلاء بر ماشـین این است که در پارکینگ فرد پارک باشـد. تشـخیص اینکه استیلاء هست یا نه بر عهـده ی فقیه می باشد.

المقام الثالث (۱) : ما هو الدلیل علی حجه الید

الدلیل الاول: بناء عقلاء

الدلیل الثانی: حرج شدید در صورت حجّت نبودن ید

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۶.

الدلیل الثالث: دلاله الروایات

اما الـدلیل الاول: بناء عقلاء در تمام جهان این است که اگر کسـی در مالی تصرف کرد می گویند او اولی به آن شـیء است. این اولویت کما اینکه سابقا توضیح دادیم گاه در ملکیت است گاه در زوجیت و گاه در تولیت.

این بناء و سیره در زمان معصوم هم بوده و ردعی از ناحیه ی آن بر آن وارد نشـده است. بنا بر این این بناء قابل قبول و حجّت می باشد.

اما الـدلیل الثانی: اگر بناء باشـد که ید اماره ی ملکیت نباشد هر کسـی که مالی دارد باید برای آن بینه اقامه کند. واضح اسـت که امکان ندارد فرد بتواند بر تمامی اموالش اقامه ی بینه کند.

امـا الـدلیل الثـالث: این دلیـل مهمترین دلیـل است زیرا دو دلیـل قبلی لسـان و لفظ نـدارد در نتیجه نمی توان در موارد شک به اطلاق یا عموم آن تمسک کرد. این بر خلاف روایات است که لسان دارد.

این روایات (۱) بر سه قسم است:

الطائفه الاولی: روایاتی که صرفا می گوید ید حجّت است.

الطائفه الثانیه: روایاتی که می گویـد یـد، اماره می باشد یعنی کاشف از واقع می باشد. اگر ید اماره باشد، بر استصـحاب مقدم است زیرا استصحاب، اصل می باشد.

الطائفه الثالثه: روایاتی که از آن استشـمام می شود که شایـد اماره، اصل باشد. البته این استشـمام باطل است و ان شاء الله آن را توضیح خواهیم داد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۷.

اما الطائفه الاولی (۱) : روایاتی که صرفا بیان می کند که ید حجّت می باشد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ مَمْلُوكٍ ادَّعَى أَنَّهُ حُرٌّ (ادعا شده است که حر می باشد.) وَ لَمْ يَأْتِ بِبَيِّنَةٍ (زیرا مثلا مولایش می گوید که او عبد است.) عَلَى ذَلِكَ أَشْتَرِيهِ قَالَ نَعَمْ (۲)

امام علیه السلام در روایت فوق تسلط مولی بر او را علامت رقیت عبد می داند.

این روایت صرفا می گوید که ید، حجّت است ولی وجه حجیّت آن که آیا اصل است یا اماره را بیان نمی کند.

عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَدْخُلُ السُّوقَ وَ أُرِيدُ أَشْتَرِي جَارِيَةً فَتَقُولُ إِنِّي حُرَّةٌ فَقَالَ اشْتَرِهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا بَيِّنَةٌ (۳)

فردی وارد بازار شده تا کنیزی بخرد و او ادعا می کرد که آزاد است. امام علیه السلام می فرماید: اگر بینه اقامه کرد بر ید مقدم می شود و الا ید، حجّت می باشد و می توان او را خرید.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۸.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۲۵۰، ابواب بیع الحیوان، باب۵، شماره۲۳۶۰۸، ح۱، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۲۵۰، ابواب بیع الحیوان، باب۵، شماره۲۳۶۰۹، ح۲، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (العطار القمی شیخ قمی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحًى (آسیابی داشت) عَلَى نَهَرِ قَرْيَةٍ وَ الْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْيَةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَى قَرْيَتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ يُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَى أَ لَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ (حضرت نوشت) ع يَتَّقِي اللَّهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ (وَ لَا يَضُرُّ) أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ (۱)

از عبارت (وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ) استفاده می شود که همین مقدار که آب از کنار آسیاب فرد رد می شود او بر آب آن ید دارد.

در سابق آسیاب ها آبی بود و آب موجب حرکت آسیاب می شد. صاحب ده تصمیم داشت مجرای آب را عوض کند و در نتیجه آسیاب از کار می افتاد. از حضرت سؤال شد که آیا او می تواند مسیر آب را عوض کند. امام علیه السلام در جواب صاحب ده را از این کار منع می کند.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع ذَكَرَ أَنَّهُ لَوْ أُفْضِيَ إِلَيْهِ الْحُكْمُ (اگر حکومت در دست من بود) لَأَقَرَّ النَّاسَ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ لَمْ يَنْظُرْ فِي شَيْءٍ إِلَّا بِمَا حَدَثَ فِي سُلْطَانِهِ وَ ذَكَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ص لَمْ يَنْظُرْ فِي حَدَثٍ أَحْدَثُوهُ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ وَ أَنَّ مَنْ أَسْلَمَ أَقَرَّهُ عَلَى مَا فِي يَدِهِ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۳۱، ابواب احیاء الموات، باب۱۵، شماره۳۲۲۸۶، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۹۲، ابواب کیفیه الحکم، باب۲۵، شماره۳۳۷۷۹، ح۴، ط آل البیت.

امام علیه السلام در این روایت می فرماید: اگر خلافت در دست من بود ملکیت هر کسی که بر چیزی استیلاء دارد را قبول می کردم کما اینکه رسول خدا (ص) چنین کرد و بعد از فتح مکه، اگر مشرکان مکه بر چیزی استیلاء داشتند آنها را ابقاء کرد و دیگر تفحص نفرمود که شاید آن را از روی ظلم به دست آورده باشند.

البته استدلال به این روایت در صورتی است که تکیه گاه حضرت بر ید باشد ولی ممکن است احتمال ضعیفی نیز داده شود که کلام ایشان ناظر به ید نیست بلکه به این سبب است که اگر قرار بود رسول خدا (ص) به اعمال مشرکان دقیق شود همه چیز را می بایست از دست ایشان خارج می کرد زیرا آنها غالبا ظالم و غارتگر بودند در نتیجه کار به حرج می انجامید (و دیگر ارتباطی به ید نداشت.)

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ روایات (۱) دیگر می رویم.

دلالت روایات بر قاعده ی ید ۹۳/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت روایات بر قاعده ی ید

به دلالت روایات بر قاعده ی ید رسیده ایم و گفتیم که این روایات بر سه قسم است. طائفه ی اولی را خواندیم که روایاتی بود که صرفا دلالت می کرد، ید حجّت است و در آن نیامده بود که آیا ید، اماره است یا اصل.

الطائفه الثانیه: روایاتی که دلالت دارد ید، کشف از ملکیت، زوجیت و مانند آن می کند در نتیجه ید باید اماره باشد نه اصل.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۱۹.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّارِ يُوجَدُ فِيهَا الْوَرِقُ (خانه ای هست که در آن درهم و دینار پیدا شده است.) فَقَالَ إِنْ كَانَتْ مَعْمُورَةً فِيهَا أَهْلُهَا (اگر خانه ای آباد است و افراد هم در آن می نشینند.) فَهِيَ لَهُمْ (آن درهم و دینار مال آنها است.) وَ إِنْ كَانَتْ خَرِبَةً قَدْ جَلَا عَنْهَا أَهْلُهَا فَالَّذِي وَجَدَ الْمَالَ أَحَقُّ بِهِ (اگر هم خانه خراب است و اهل آن از آن کوچ کرده اند کسی که آن مال را پیدا می کند می تواند بردارد.) (۱)

استدلال به فقره ی اول روایت است که به سبب قاعده ی ید ساکنین خانه مالک درهم و دینار می باشند.

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَرِقِ يُوجَدُ فِي دَارٍ فَقَالَ إِنْ كَانَتِ الدَّارُ مَعْمُورَةً فَهِيَ لِأَهْلِهَا وَ إِنْ كَانَتْ خَرِبَةً فَأَنْتَ أَحَقُّ بِمَا وَجَدْتَ (۲)

مضـمون این روایت و راوی مانند قبل است با این تفاوت که محمد بن مسلم در روایت قبلی نام امام علیه السلام را به صراحت می برد ولی در اینجا معین نمی کند.

ص: ۵۲۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۴۷، ابواب اللقطه، باب۵، شماره۳۲۳۲۴، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۴۷، ابواب اللقطه، باب۵، شماره۳۲۳۲۵، ح۲، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ وَجَدَ فِی مَنْزِلِهِ دِینَاراً قَالَ یَدْخُلُ مَنْزِلَهُ غَیْرُهُ قُلْتُ نَعَمْ کَثِیرٌ قَالَ هَذَا لُقَطَهٌ قُلْتُ فَرَجُلٌ وَجَدَ فِی صُنْدُوقِهِ دِینَاراً قَالَ یُدْخِلُ أَحَدٌ یَدَهُ فِی صُنْدُوقِهِ غَیْرُهُ أَوْ یَضَعُ فِیهِ شَیْئاً قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ لَهُ (۱)

این روایت صحیحه است.

امام علیه السلام در این روایت می فرماید: اگر رفت و آمد در خانه ای فراوان باشد مبلغی پیدا شود از باب لقطه است. (مانند اینکه در مسافرخانه و یا قهوه خانه مالی پیدا شود و یا مانند بخش بیرونی علماء که مراجعین در آن مکان رفت و آمد دارند.)

اما اگر کسی در صندوق مخصوص خود که فرد دیگری در آن دست نمی برد و کلید آن را ندارد مبلغی را پیدا کند آن مبلغ مال خودش است.

عَلِیِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِیدِ عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی امْرَأَهٍ تَمُوتُ قَبْلَ الرَّجُلِ أَوْ رَجُلٍ قَبْلَ الْمَرْأَهِ قَالَ مَا کَانَ مِنْ مَتَاعِ النِّسَاءِ (مانند دستبند طلا) فَهُوَ لِلْمَرْأَهِ وَ مَا کَانَ مِنْ مَتَاعِ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ (مانند فرش) فَهُوَ بَیْنَهُمَا وَ مَنِ اسْتَوْلَى عَلَى شَیْ ءٍ مِنْهُ (از متاع بیت) فَهُوَ لَهُ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۴۶، ابواب اللقطه، باب۳، شماره۳۲۳۲۱، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۱۶، ابواب میراث الازواج، باب۸، شماره۳۲۸۵۷، ح۳، ط آل البیت.

زن و مردی از دنیا رفته اند و هنگام تقسیم ارث نمی دانند که کدام مال مربوط به مرد می باشد و کدام مربوط به زن. امام علیه السلام می فرماید: اگر آنچه در خانه است از مختصات زنان است این علامت آن است که آن مال از آن زن بوده است. اما در مورد مشترکات این اموال از آن هر دو حساب می شود. سپس در خاتمه به قاعده ی ید اشاره می کند.

ضمیر مِنْهُ در وَ مَنِ اسْتَوْلَى عَلَى شَيْ ءٍ مِنْهُ هم می تواند به متاع بیت بر گردد و هم به مال مشترک یعنی در میان این اموال که هم برای زنان است و هم برای مردان اگر یکی تحت استیلاء یکی از آنها باشد این علامت است که مملوک همان فرد بوده است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّ ابْنَ أَبِي لَيْلَى يَسْأَلُنِي الشَّهَادَةَ عَنْ هَذِهِ الدَّارِ مَاتَ فُلَانٌ وَ تَرَكَهَا مِيرَاثاً وَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ وَارِثٌ غَيْرُ الَّذِي شَهِدْنَا لَهُ فَقَالَ اشْهَدْ بِمَا هُوَ عِلْمُكَ قُلْتُ إِنَّ ابْنَ أَبِي لَيْلَى يُحْلِفُنَا الْغَمُوسَ (از ما سوگند شدید می خواهد یعنی قسم بخورم که اگر دروغ می گویم از حول و قوه ی خداوند بیرون رفته به حول و قوه ی خودم متکی باشم.) فَقَالَ احْلِفْ إِنَّمَا هُوَ عَلَى عِلْمِكَ (علم در اینجا همان قاعده ی ید است.) (۱)

ص: ۵۳۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۳۳۶، ابواب الشهادات، باب۱۷، شماره۳۳۸۷۲، ح۱، ط آل البیت.

این روایات صحیحه است.

ابن ابی لیلی از طرف اموی ها و سپس عباسی ها به منصب قضاوت مشغول بوده است. راوی به امام علیه السلام عرض می کند که گاه ابن ابی لیلی از من سؤال می کند که خانه ای که مربوط به فردی است که از دنیا رفته و یک ورثه ی آن را می شناسیم و او از من می خواهد که شهادت دهم غیر از او وارثی وجود ندارد. امام علیه السلام می فرماید: به آنچه علم داری قسم بخور. بعد سائل اضافه می کند که ابن ابی لیلی علاوه بر شهادت از من سوگند غموس (سوگند شدیدی که اگر دروغ باشد خانه ها را ویران می کند) طلب می کند. امام همان جواب را تکرار می کند.

علم در اینجا همان قاعده ی ید است و الا معاویه بن وهب بجز اینکه دیده کسانی در آن خانه ساکن هستند علم دیگری ندارد.

الطائفه الثالثه: روایاتی که از آنها استشمام می شود که اصل باشند (البته بعد اضافه می کنیم که این روایات دلالت بر اصل بودن قاعده ی ید ندارد.)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنِ (الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى) عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدَيْ رَجُلٍ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَ لَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَ فَيَحِلُّ الشِّرَاءُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْكاً لَكَ ثُمَّ تَقُولَ بَعْدَ الْمِلْكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفَ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسُبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ مِنْ قِبَلِهِ إِلَيْكَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۹۲، ابواب کیفیه الحکم، باب۲۵، شماره ۳۳۷۸۰، ح۲، ط آل البیت.

راوی که فرد دقیقی بوده است از امام علیه السلام می پرسد که چیزی را در دست کسی می بیند آیا می تواند شهادت دهد که آن چیز از آن اوست؟ (علت سؤال این است که در شـهادت، انسان بایـد با چشم چیزی را ببیند و از این رو می پرسد آیا همین مقدار که چیزی را دست کسی دیده است برای شهادت مزبور کفایت می کند یا نه.)

سپس قبل از اینکه امام علیه السـلام جواب دهد راوی می گوید: من شـهادت می دهم که این تسبیح دست او بود ولی شهادت نمی دهم که او مـال او است زیرا ممکن است مال دیگری باشـد. امام علیه السـلام او را راهنمایی می کنـد به این گونه که آیا می توانی آن مال را از او بخری و بعد آیا می توانی ادعا کنی که مالک آن هستی؟ در نتیجه او نیز باید مالک آن باشد. سپس در خاتمه می فرمایـد: اگر اینها جایز نباشـد بازاری برای مسـلمین باقی نمی ماند (زیرا هر کسـی که مالی دارد باید برای ادعای ملکیت، بینه اقامه کند.)

از این روایت استشمام می شود که امام علیه السلام به دلیل اینکه درخواست بینه از افراد موجب عسر و حرج می شود به قاعده ی یـد روی آورده است در نتیجه قاعـده ی یـد اماره نیست بلکه اصل است زیرا اگر به آن عمل نشود نظام زنـدگی از بین می رود.

جواب از اصـل بودن واضـح است: زیرا اگر از ذیل روایت صـرف نظر کنیم، صـدر روایت آشـکارا دلال دارد که یـد اماره ی ملکیت است. زیرا وقتی فرد می توانـد شـهادت دهد که مال به صـرف اینکه در دست اوست مملوک آن است و اینکه فرد می تواند آن را از او بخرد و بعد قسم بخورد که خودش مالک شده است، اینها همه علامت است که ید اماره بر ملکیت می باشد.

ص: ۵۳۲

اما ذیل روایت از قبیل حکمت است نه علت.

توضیح اینکه در علت، حکم دائر مدار علت است مانند: الخمر حرام لکونه مسکرا، بنا بر این مادامی که مسکر است حرام است و الا اگر سرکه شود حرام نیست.

اما در حکمت، تا نود درصد علت است و در ده درصد نیست. مانند اینکه زنان مدخوله باید عده نگه دارند زیرا شاید در رحم فرزندی داشته باشند. حال زنی است که مدتها با شوهرش ارتباط نداشته است. او هم باید عده نگه داشته باشد هرچند علت مزبور در این مورد وجود ندارد.

در تمامی امارات چون ظن به حجیّت داریم، ظن از باب حکمت می باشد نه علت.

عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ کُلُّ شَیْ ءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ... (۱)

اگر لَکَ متعلق به حَلَالٌ باشد و برای ظرفیت مقدم شده باشد و هُوَ لَکَ حَلَالٌ خبر برای کُلُّ شَیْ ءٍ این روایات مربوط به باب ید می باشد و معنای آن چنین است، هر چیزی برای تو حلال است مگر اینکه ثابت شود که حرام است.

اما اگر هُوَ مبتدا باشد و لَکَ خبر آن یعنی هر چیزی که ملک توست برای تو حلال است این روایت ارتباطی به بحث ما نخواهد داشت.

ص: ۵۳۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۱۴ شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

با این حال کسی روایت را به شکل دوم نخوانده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این روایت را بیشتر توضیح می دهیم.

حجیّت ید در مجهوله العنوان و معلوم الحدوث فسادا ۹۳/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت ید در مجهوله العنوان و معلوم الحدوث فسادا

بحث در روایت مسعده بن صدقه است:

عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ... (۱)

گفتیم از این روایت استشمام می شود که قاعده ی ید، اصل است نه اماره.

این روایت را به دو گونه می توان خواند یکی به این گونه که هُوَ لَکَ که خودش مبتدا و خبر است صفت برای شیء باشد یعنی هر چیزی که این صفت را دارد که برای تو می باشد (یعنی تحت ید توست) حلال می باشد. در این صورت روایت فوق ناظر به قاعده ی ید می باشد. اگر چنین باشد ملکیت حاصله از ید ظاهری است که همان اصل است.

اما ظاهرا حدیث را باید به گونه ی دیگری خواند و آن اینکه لَکَ متعلق به حَلَالٌ می باشد و بر آن به سبب ظرف بودن مقدم شده است. بنا بر این این روایت ناظر به برائت شرعی است نه قاعده ی ید. مشایخ ما نیز تا کنون به نحو ثانی خوانده اند نه به شکل اول بنا بر این دلیلی بر اصل بودن ید نیست.

ص: ۵۳۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۱۴ شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

المقام الرابع: اذا کانت الید مجهوله العنوان حدوثا

مثلاـ من در خانه مبلغی را دارم ولی احتمال می دهم که آن را روزگاری غصب کرده و یا دزدیده باشم یا اینکه احتمال می دهم آن را عاریه گرفته باشد و یا قرض کرده باشم یا اینکه امانتی در دست من باشد. آیا چنین یدی می تواند اماره ی ملکیت باشد یا نه؟

محقق نراقی در کتاب العوائد که قواعد فقهیه را بحث می کند قائل است که چنین یدی معتبر نیست. او ابتدا ادعا می کند که ادله ی ید از چنین یدی منصرف می باشد.

همچنین او به روایت جمیل بن صالح تمسک می کند:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ (متوفای ۲۳۴) عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ وَجَدَ فِی مَنْزِلِهِ دِینَاراً قَالَ یَدْخُلُ مَنْزِلَهُ غَیْرُهُ قُلْتُ نَعَمْ کَثِیرٌ قَالَ هَذَا لُقَطَهٌ قُلْتُ فَرَجُلٌ وَجَدَ فِی صُنْدُوقِهِ دِینَاراً قَالَ یُدْخِلُ أَحَدٌ یَدَهُ فِی صُنْدُوقِهِ غَیْرُهُ أَوْ یَضَعُ فِیهِ شَیْئاً قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ لَهُ (۱)

این روایت صحیحه است. هرچند در سند روایت سهل بن زیاد وجود دارد و بعضی در مورد او بحث دارند ولی در عرض او احمد بن محمد که ثقه است وجود دارد.

در این روایت امام علیه السلام در جواب سؤال سائل می پرسد که آیا خانه ی او محل رفت و آمد است یا نه. همچنین در مورد صندوق می فرماید: که آیا کسی بجز تو به آن صندوق دسترسی دارد یا نه.

ص: ۵۳۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۴۶، ابواب اللقطه، باب۳، شماره۳۲۳۲۱، ح۱، ط آل البیت.

محقق نراقی استدلال می کند که به فرموده ی امام علیه السلام اگر افراد مختلف در خانه ی فرد رفت و آمد دارند، ید اماره نیست و مال مزبور از باب لقطه می باشد.

اما در شق دوم که راوی می گوید که کسی بجز او به صندوق دست ندارد هرچند امام علیه السلام می فرماید: مال موجود در صندوق از آن توست ولی این به سبب ید نیست بلکه به سبب اطمینان است زیرا فرد مزبور، وقتی مطمئن است که کسی کلید آن صندوق را ندارد مطمئن می شود که مال مزبور نیز مال خودش است. بنا بر این یدی که مجهول العنوان باشد حجّیّت ندارد. اگر قرار بود که یدی که مجهول العنوان است حجّت باشد امام علیه السلام نمی بایست سؤال می کند که آیا کسی بجز او در صندوق دست می برد یا نه.

یلاحظ علیه: امام علیه السلام در شق اول که فرمود که چون رفت و آمد در خانه ی فرد زیاد است ید در آنجا حجّت نیست به سبب این است که استیلاء در آن مورد صدق نمی کند. استیلاء در جایی است که عرفا استلاء صدق کند.

اما در شق دوم می گوییم که اطمینان، حاصل نمی شود زیرا هرچند کلید صندوق در دست من است و کسی به آن دسترسی ندارد ولی ممکن است من پول امانت، قرض، لقطه، غصبی، خمس و زکات و مانند آن را در صندوق گذاشته باشم.

بنا بر این استناد حضرت در این مورد، به ید بوده است نه به سبب اطمینان بنا بر این ید در این حالت حجّت می باشد.

بنا بر این یدی که مجهوله العنوان است حجّت می باشد.

بقی الکلام فی مسأله: زمین هایی که فیء مسلمین است مانند زمین هایی که مسلمانان با قهر و غلبه گرفته اند مال همه ی مسلمین است. در این مورد روایت است که چنین زمین هایی ملک مسلمین است تا روز قیامت.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ السَّوَادِ (مراد کوفه است چون درختزار بوده است.) مَا مَنْزِلَتُهُ فَقَالَ هُوَ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ لِمَنْ هُوَ الْيَوْمَ وَ لِمَنْ يَدْخُلُ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ الْيَوْمِ وَ لِمَنْ لَمْ يُخْلَقْ بَعْدُ فَقُلْتُ الشِّرَاءُ مِنَ الدَّهَاقِينِ قَالَ لَا يَصْلُحُ إِلَّا أَنْ تُشْتَرَى مِنْهُمْ عَلَى أَنْ يُصَيِّرَهَا لِلْمُسْلِمِينَ فَإِذَا شَاءَ وَلِيُّ الْأَمْرِ أَنْ يَأْخُذَهَا أَخَذَهَا قُلْتُ فَإِنْ أَخَذَهَا مِنْهُ قَالَ يَرُدُّ عَلَيْهِ رَأْسَ مَالِهِ وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْ غَلَّتِهَا بِمَا عَمِلَ (۱)

حال اگر قرار باشد که چنین زمین های تا روز قیامت ملک همه ی مسلمین باشد، حال اگر یکی سند ملکیت در مورد یک بخشی از آن را ارائه کند آیا قابل قبول است و آیا ولی مسلمین می تواند چنین زمینی را که مال موقوفه است بفروشد که در نتیجه سند مزبور معتبر باشد؟

بنا بر این ید در زمین کوفه معتبر نیست حتی اگر احتمال دهیم که صاحب سند، مجوزی برای خرید داشته باشد (زیرا در ده مورد ماه موقوفه را می توان خرید) ولی در عین حال نمی توان به قباله ی مزبور اهمیت دارد زیرا درصد مواردی که جواز فروش مال موقوفه در آن جایز است بسیار اندک و نادر است. بنا بر این چون طبع اولیه در مورد وقف بر فساد است و هنگام شک، اصاله الصحه در آن جاری نمی شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۳۶۹، ابواب اللقطه، باب۲۱، شماره۲۲۷۶۷، ح۴، ط آل البیت.

اما اگر بگوییم که زمین مفتوح عنوه انفال است و مسلمانان می توانند آن را خرید و فروش کنند، سند ملکیت مزبور قابل قبول می باشد. همچنین است در ایران که سرزمین هایی مانند نهاوند و مانند آن مفتوح عنوه می باشد و مشمول همین بحث می باشد.

المقام الخامس: اذا كانت اليد معلومه الحدوث فسادا

مثلا می دانستم که مالی در سابق غصبی، لقطه، امانت و مانند آن است و من مالك آن نبوده ام. بعد احتمال می دهم که بر اثر مرور زمان مجوزی برای خرید آن و ملکیت آن وجود داشته باشد. آیا در اینجا می توان به قاعده ی ید تمسک کرد؟

نقول: قاعده ی ید از این نوع استیلاء منصرف است و عقلاء چنین یدی را حجّت نمی دانند. مثلا انسانی است که سارق بوده است و بعد توبه کرده است و احتمال می دهد که عبای او مسروقه باشد، عقلاء به چنین ید اعتنا نمی کنند. به همین دلیل اگر کسی که سمسار است و امانت فروشی می کند بمیرد، ورثه ی او حق ندارند اموال موجود در مغازه را تقسیم کنند. همچنین است که اگر دزدی از دنیا برود حتی اگر ورثه احتمال دهند که او شاید توبه کرده و اموال مزبور مال خودش باشد نمی توانند به این احتمال اهمیت دهند. همچنین است اگر مجتهدی فوت کند و اموالی در دستش باشد به همین جهت در روایت ذیل می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَبِی عَلِیِّ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ صَاحِبِ الْعَسْکَرِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ نُؤْتَی بِالشَّیْ ءِ فَیُقَالُ هَذَا مَا کَانَ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع عِنْدَنَا فَکَیْفَ نَصْنَعُ فَقَالَ مَا کَانَ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع بِسَبَبِ الْإِمَامَهِ فَهُوَ لِی وَ مَا کَانَ غَیْرَ ذَلِکَ فَهُوَ مِیرَاثٌ عَلَی کِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّهِ نَبِیِّهِ ص (۱)

بنا بر این وقتی قاعده ی ید از بین رفت، به سراغ استصحاب می رویم و اصل این است که این مال، مال غیر است.

ان قلت: سابقا گفتیم که قاعده ی ید حاکم بر استصحاب است چرا در اینجا استصحاب را مقدم کرده اید؟

قلت: این در جایی است که قاعده ی ید مسلم باشد ولی اگر ید بودن در جایی مسلم نباشد باید به سراغ اصل رویم.

المقام السادس: الاستیلاء علی المنافع

ان شاء الله این بحث و مبحث استیلاء بر حقوق را در جلسه ی بعد توضیح می دهیم.

بحث اخلاقی:

[تفسیر الإمام علیه السلام] بِالْإِسْنَادِ إِلَی أَبِی مُحَمَّدٍ الْعَسْکَرِیِّ ع قَالَ قَالَ مُوسَی بْنُ جَعْفَرٍ ع فَقِیهٌ وَاحِدٌ یُنْقِذُ یَتِیماً مِنْ أَیْتَامِنَا الْمُنْقَطِعِینَ عَنَّا وَ عَنْ مُشَاهَدَتِنَا بِتَعْلِیمِ مَا هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَیْهِ أَشَدُّ عَلَی إِبْلِیسَ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ لِأَنَّ الْعَابِدَ هَمُّهُ ذَاتُ نَفْسِهِ فَقَطْ وَ هَذَا هَمُّهُ مَعَ ذَاتِ نَفْسِهِ ذَاتُ عِبَادِ اللَّهِ وَ إِمَائِهِ لِیُنْقِذَهُمْ مِنْ یَدِ إِبْلِیسَ وَ مَرَدَتِهِ فَذَلِکَ هُوَ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَلْفِ أَلْفِ عَابِدٍ وَ أَلْفِ أَلْفِ عَابِدَهٍ (۲)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۷، ص۵۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ح۲، ص۵، ط بیروت.

فقیه واحدی که یتیمی از ایتام ما (شیعیان ما که یتیم علم هستند) که ما را نمی بینند و از علوم ما بهره ای ندارند نجات دهد این کار در برابر شیطان از هزار عابد سخت تر است. زیرا فقیه فقط می خواهد خودش را نجات دهد اما چنین کسی علاوه بر خود دیگران را نیز می خواهد نجات دهد.

بنا بر این درس خواندن کافی نیست بلکه باید درسی خوانده شود که سبب برای انقاذ غریق باشد.

استیلاء بر منافع، حقوق ۹۳/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استیلاء بر منافع، حقوق

بحث در قاعده ی ید است و به موضوع ششم رسیده ایم:

المقام السادس: الاستیلاء علی المنافع

ید همانگونه که علامت ملکیت است، می تواند مالکیت منافع را نیز ثابت کند هرچند فرد، مالک عین نیست. مثلا یکی کلید خانه را در دست دارد و می گوید که خانه را اجاره کرده است (هرچند مالک خانه نیست) دیگری نیز ادعا می کند که او منافع آن خانه را مالک است. در اینجا حق با کسی است که کلید خانه را در دست دارد. (البته مالک ملک فرد سومی است.) مدعی که کسی است که کلید را ندارد اگر بینه اقامه کند، بینه بر ید مقدم است و الا کسی که کلید در دست دارد قسم می خورد و قولش مقدم می شود.

به اگر کسی کلید در دستش باشد و بگوید که من خانه را از مالک اجاره کرده ام ولی مالک بگوید که من اجاره نداده ام در اینجا قول مالک مقدم می شود. یعنی کسی که کلید دارد مدعی است و باید بینه اقامه کند و الا قول مالک مقدم می باشد.

ص: ۵۴۰

ان قلت: استیلاء بر منافع معنا ندارد زیرا منفعت، امری است تدریجی و مثلا در خانه نشستن یک سال طول می کشد و چگونه می شود بر امر تدریجی استیلاء یافت.

قلت: الاستیلاء علی العین رمز الاستیلاء علی المنافع یعنی وقتی فرد بر عین استیلاء دارد این علامت آن است که بر منافع آن که استیلاء دارد. استیلاء بر عین در نگاه عقلاء، استیلاء بر منافع آن است.

المقام السابع: الاستیلاء علی الحقوق

فرق بین حق و منافع در ابتدای مکاسب بیان شده است. مثلا ممکن است کسی مالک سرکه بود و بعد سرکه تبدیل به خمر شد. او مالک خمر نیست ولی حق اختصاص خمر بر او باقی است یعنی کسی نمی تواند آن خمر را از انسان بگیرد.

یـا اینکه حیوانی است که میته شـد. انسـان مالک میته نیست ولی حق اختصاص بر میته دارد. نتیجه اش در جایی ظاهر می شود که اگر بخواهیم از میته به عنوان کود اسـتفاده کنیم کسـی حق نـدارد آن میته را از فرد بگیرد و خودش به عنوان کود اسـتفاده کند. از آنجا که فرد سابقا مالک حیوان بود، بعد که حیوان تبدیل به میته شد، حق مالکیت سلب شده است ولی حق اختصاص باقی است.

از اینجا متوجه می شویم که ید گاه می تواند اماره بر حقوق نیز باشد. اتفاقا این مورد در روایتی وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ قَالَ کَتَبْتُ إِلَی أَبِی مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ کَانَتْ لَهُ رَحًی (آسیابی داشت) عَلَی نَهَرِ قَرْیَهٍ وَ الْقَرْیَهُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْیَهِ أَنْ یَسُوقَ إِلَی قَرْیَتِهِ الْمَاءَ فِی غَیْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ یُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَی أَ لَهُ ذَلِکَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ (حضرت نوشت) ع یَتَّقِی اللَّهَ وَ یَعْمَلُ فِی ذَلِکَ بِالْمَعْرُوفِ (وَ لَا یَضُرُّ) أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۴۳۱، ابواب احیاء الموات، باب۱۵، شماره۳۲۲۸۶، ح۱، ط آل البیت.

در این روایت صاحب روستا و مالک نهر می خواست مسیر آب را تغییر دهد این در حالی بود که فردی که در مسیر نهر سابق بود از آب نهر برای آسیاب آبی خود استفاده می کرد. از امام علیه السلام در جواز تغییر مسیر آب سؤال کردند و حضرت ایشان را از این کار نهی فرمود. علت نهی حضرت این بود که کسی که ید بر منافع دارد حقی در آب پیدا کرده است. بنا بر این از این که فرد بر منافع، مستولی است استفاده می شود که حقی بر آن منافع پیدا کرده است.

یا مثلاـ فردی است که چاهی دارد و آب آن از زمین من رد می شد و من به اذن او در کنار چاه درختی کاشتم و از آب استفاده می کردم. او حق ندارد که مسیر آب را عوض کند.

بنا بر این ید هم دلیل بر ملکیت است و هم دلیل بر منافع و هم دلیل بر حقوق همچنین دلیل بر اعراض نیز می باشد. مثلا اگر زنی در خانه ی من است و با من زندگی می کند کسی نمی تواند مدعی زوجیت شود.

حتی ید دلیل بر نسب نیز می باشد. اگر دختر یا پسری در خانه ی من است و با ما زندگی می کند علامت آن است که دختر یا پسر من است و اگر کسی ادعا کند که آن دختر یا پسر فرزند اوست از او قبول نمی شود مگر اینکه بینه اقامه کند.

ص: ۵۴۲

المقام الثامن: در این مقام درصدد هستیم چهار قاعده را بحث و تصحیح کنیم:

۱.سوق المسلمین دلیل التذکیه

۲.ید المسلم دلیل التذکیه

۳.سوق الکفر دلیل علی عدم التذکیه

۴.ید الکافر دلیل علی عدم التذکیه

در روایتی آمده است:

سَعْدٍ عَنْ أَیُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع أَنَّهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاهِ فِی الْفِرَاءِ الْیَمَانِیِّ (نوعی پوست حیوان) وَ فِیمَا صُنِعَ فِی أَرْضِ الْإِسْلَامِ قُلْتُ فَإِنْ کَانَ فِیهَا غَیْرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ قَالَ إِذَا کَانَ الْغَالِبُ عَلَیْهَا الْمُسْلِمِینَ فَلَا بَأْسَ (۱)

یعنی اگر در شهری مسلمان و کافر هستند ولی مسلمانان غلبه دارند کافی است که بگوییم لباس مزبور پاک است.

این حدیث دلیل بر هر چهار قاعده ی فوق است و این از این عبارت در حدیث استفاده می شود (فِیمَا صُنِعَ فِی أَرْضِ الْإِسْلَامِ) و (إِذَا کَانَ الْغَالِبُ عَلَیْهَا الْمُسْلِمِینَ)

زیرا در متن این عبارات آمده است که ارض اسلام که همان سوق مسلم است و جایی که مسلمانان در آنها زیاد هستند علامت بر تذکیه است.

اما دلالت آن بر حجیّت ید مسلمان به دلالت اولویت است زیرا اگر سوق مسلمان حجّت باشد می گوییم شاید مالی که در دست فروشنده ی مسلمان است قبلاً از فردی کافر خریداری شده باشد زیرا بحث در جایی است که کافر و مسلمان هر دو وجود دارند ولی مسلمانان غلبه دارند. اگر چنین سوقی حجّت باشد به طریق اولی ید مسلمان حجّت است زیرا ید مسلمان مسبوق به این احتمال نیست که شاید سابقا در دست کافر بوده باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۴۵۶، ابواب لباس المصلی، باب۵۵، شماره۵۷۰۸، ح۳، ط آل البیت.

بر این اساس، سوق کافر و ید کافر دلیل بر عدم تذکیه می باشد.

حجیّت قول ذی الید ۹۳/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت قول ذی الید

گفتیم سوق مسلمان و ید آن دلیل بر تذکیه است ولی سوق کافر و ید او دلیل بر عدم تذکیه می باشد. دو روایت را در جلسه ی قبل خواندیم و روایت سوم باقی مانده است:

سَعْدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِيهِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْجُلُودِ الْفِرَاءِ يَشْتَرِيهَا الرَّجُلُ فِي سُوقٍ مِنْ أَسْوَاقِ الْجَبَلِ (مناطقی در کرمانشاه و همدان بوده که مواشی و بهائم در آنجا زیاد بوده و پوست حیوانات در آنجا زیاد یافت می شده است.) أَ يَسْأَلُ عَنْ ذَكَاتِهِ (آیا باید از تذکیه بودن آن سؤال شود.) إِذَا كَانَ الْبَائِعُ مُسْلِماً غَيْرَ عَارِفٍ (اگر فروشنده مسلمان و غیر شیعه باشد.) قَالَ عَلَيْكُمْ أَنْتُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْهُ إِذَا رَأَيْتُمُ الْمُشْرِكِينَ يَبِيعُونَ ذَلِكَ (اگر دیدید که سوق، سوق مشرک است باید از آن سؤال کنید.) وَ إِذَا رَأَيْتُمْ يُصَلُّونَ فِيهِ فَلَا تَسْأَلُوا عَنْهُ (اگر دیدید که آنها خودشان در این لباس ها نماز می خوانند لازم نیست سؤال کنید.) (۱)

اگر سوق مشرک دلیل بعد تذکیه باشد ید مشرک هم مانند آن است.

در این روایت این نکته هم وجود دارد که تشیع معتبر نیست و حتی اگر فرد مسلمان باشد کفایت می کند بنا بر این ید و سوق مسلمان دلیل بر تذکیه می باشد. البته در این روایت بر ید مشرک و ید مسلم تکیه شده است نه بر سوق مشرک و یا مسلم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۹۲، ابواب النجاسات و الاوانی، باب ۵۰، شماره۴۲۶۶، ح۷، ط آل البیت.

المقام التاسع: حجه قول ذی الید فی الحلیه و الحرمه و الطهاره و النجاسه

مثلاـ ذو الید آب انگور را جوشانده است اگر بگوید که ثلثان شده است و یا نشده است باید از او قبول کرد و هکذا اگر بگوید که فرشی که در دستش است نجس است و یا پاک می باشد.

تنها کسی که در اینجا وسوسه کرده است محقق خوانساری می باشد که در کتاب شرح دروس در حجیّت قول ذو الید در این موارد تردید کرده است. این در حالی است که مرحوم صاحب حدائق و دیگران قول ذو الید را در این موارد حجّت می دانند حتی مثلا در مورد قبله قول فرد را حجّت می دانند.

دلاـلت روایات: برخی از روایات در مورد طهارت و نجاست تصریح دارد و اکثر آنها در مورد حلیت و حرمت می باشد. اگر

قول ذو الید در حلیت و حرمت حجّت باشد، در طهارت و نجاست به طریق اولی حجّت است زیرا شارع در طهارت و نجاست بسیار آسان گرفته است.

مثلا در روایت است که فرد می گوید که لباسش نجس بود و آن را به کسی داده است آیا لازم است به او بگوید که نجس بوده است. امام علیه السلام می فرماید: لازم نیست به او خبر دهد. راوی سپس می پرسد که اگر بگوید نجس است ولی فرد در آن نماز بخواند، نمازش چه حکمی دارد. امام علیه السلام می فرماید: باید نمازش را اعاده کند (این نشان می دهد که قول ذو الید حجت است.)

ص: ۵۴۵

ما بقی روایات در مورد شیره ی انگور است که به نظر ما تا دو ثلث آن نرود حلال نمی شود بر خلاف اهل سنت که قائل هستند اگر نصف شود پاک می شود. این روایات ناظر به حلال و حرام می باشد.

در عصیر عنبی دو قول است: یکی اینکه تا ثلثان نشود حرام است از آن بخورند ولی پاک می باشد. قول دوم اینکه تا قبل از ثلثان هم حرام است و هم نجس. مشهور علماء از زمان آقا سید ابو الحسن تا زمان ما قائل هستند که تثلیث سبب حلیت است نه طهارت. به هر حال اگر کسی بگوید قبل از تثلیث هم نجس است و هم حرام، این روایات دلالت دارند که قول ذو الید هم در طهارت و نجاست و هم در حلیت و حرمت حجّت می باشد. به هر حال حتی اگر نجس نباشد، به دلیل اولولت می توان به این روایات بر حجیّت قول ذو الید در طهارت و نجاست تمسک کرد.

یکی همان روایت اسماعیل بن عیسی است. (۱)

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِیدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَعَارَ رَجُلًا ثَوْباً فَصَلَّی فِیهِ وَ هُوَ لَا یُصَلَّی فِیهِ (زیرا نجس است) قَالَ لَا یُعْلِمُهُ (لازم نیست به کسی که لباس را عاریت می گیرد بگویی که لباس، نجس است.) قَالَ قُلْتُ فَإِنْ أَعْلَمَهُ قَالَ یُعِیدُ (اگر بگویی که لباست نجس بوده و او با این وجود، در آن نماز بخواند نمازش را باید اعاده کند.) (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۹۲، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۵۰، شماره۴۲۶۶، ح۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۸۸، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۴۷، شماره۴۲۵۴، ح۳، ط آل البیت.

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَهِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ (غذایی پخته شده یعنی آب انگور جوشانده شده) وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ (یعنی دو ثلث آن رفته است) وَ أَنَا أَعْرِفُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ (ولی من می دانم که خودش با اینکه شیعه است وقتی نصف شود آن را می خورد.) أَ فَأَشْرَبُهُ بِقَوْلِهِ وَ هُوَ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ لَا تَشْرَبْهُ (ذو الید در اینجا حجّت نیست زیرا اماره بر خلاف آن است.) قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَهِ (سنی) مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يَشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ (قول او حجّت است چون قرینه بر خلاف او نیست و ذو الید هم می باشد.) (۱)

عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي إِلَى الْقِبْلَهِ لَا يُوثَقُ بِهِ أَتَى بِشَرَابٍ (آب انگوری که) يَزْعُمُ أَنَّهُ عَلَى الثُّلُثِ فَيَحِلُّ شُرْبُهُ قَالَ لَا يُصَدَّقُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُسْلِماً عَارِفاً (۲)

علت عدم حجیّت قول ذو الید در اینجا به سبب این است که در صدر روایت آمده است که اعتمادی به او نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۲۹۳، ابواب الاشربه المحرمه، باب۷، شماره۳۱۹۴۰، ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۲۹۴، ابواب الاشربه المحرمه، باب۷، شماره۳۱۹۴۳، ح۷، ط آل البیت.

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ یَأْتِی بِالشَّرَابِ فَیَقُولُ هَذَا مَطْبُوخٌ عَلَی الثُّلُثِ قَالَ إِنْ کَانَ مُسْلِماً وَرِعاً مُؤْمِناً فَلَا بَأْسَ أَنْ یُشْرَبَ (۱)

المقام العاشر: ذو الید فی مقابل مدعی الملکیه

در این مقام به شش فرع از باب تطبیق ذو الید اشاره می کنیم.

الفرع الاول: عبا در دست زید است و زید ذو الید می باشد. بعد عمرو ادعا می کند که عبا مال اوست و بینه ای هم بر طبق مدعای خود اقامه می کند.

بینه در اینجا بر ید مقدم است. علاوه بر آن رسول خدا (ص) در روایتی فرموده: البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر. بنا بر این وقتی مدعی اقامه ی بینه کند، بینه بر قول ذی الید مقدم است.

الفرع الثانی: عبا در دست زید است ولی قاضی می داند که عبا دیروز ملک عمرو بوده است. طبق این مبنا که قاضی می تواند به علم خود عمل کند، در اینجا نمی تواند زیرا ممکن است از دیروز تا امروز عبا به زید منتقل شده باشد مثلا زید آن را از عمرو خریده باشد. علم قاضی به سبب استصحاب ملکیت عمرو است و حال آنکه استصحاب محکوم قاعده ی ید می باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۲۹۴، ابواب الاشربه المحرمه، باب۷، شماره۳۱۹۴۲، ح۶، ط آل البیت.

الفرع الثالث: عبا بر دوش زید است و عمرو منکر ملکیت زید بوده قائل است که خودش مالک است ولی بینه می گوید که عبا دیروز مال عمرو بود و آن را استصحاب می کند. در اینجا ید مقدم است زیرا استصحاب محکوم قاعده ی ید می باشد.

الفرع الرابع: عبا بر دوش من است و بینه شهادت می دهد که عباء مال عمرو است ولی می دانیم که مستند بینه استصحاب است زیرا دیده است که دیروز ملک عمرو بوده است و الآن آن را استصحاب می کند. چنین بینه ای معتبر نیست.

مرحوم صاحب شرایع می فرماید: و تجوز الشهاده بالاستصحاب. آیا کلام ایشان مخالف با آنچه گفتیم نیست؟

جواب این است که مراد ایشان بینه استصحابی است که با ید معارض نباشد مثلا عبایی است که مثلا در دست مسمار است ولی قبلاـ در دست زید بوده است و زید بر آن ید داشتم. حال عمرو ادعا می کند که ملک اوست. در اینجا بینه می تواند شهادت دهد که عبا ملک زید است. شهادت در اینجا با ید هماهنگ است و مشکلی ایجاد نمی شود. اگر شهادتی که بر اساس استصحاب است مخالف با ید باشد چنین شهادتی قابل قبول نیست.

تطبیقات قاعده ی ید ۹۳/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقات قاعده ی ید

بحث در قاعده ی ید تمام شده است و اکنون مشغول تطبیق آن بر یک سری از فروعات هستیم. چهار فرع را بررسی کردیم و اکنون به ادامه ی آن می پردازیم. چهار فرعی که گذشته است عبارتند از:

ص: ۵۴۹

۱.اگر کسی ذو الید باشد و دیگری ذو الید نباشد ولی بر دلیل خود بینه ارائه می کند.در اینجا بینه مقدم می باشد.

۲.دوم اینکه یکی ذو الید است ولی قاضی علم دارد که ملک در روز قبل از آن عمرو بوده است و اکنون می خواهد استصحاب کند که امروز هم ملک عمرو است. او چنین کاری نمی تواند کند و قاعده ی ید بر استصحاب مزبور مقدم است.

۳.سوم اینکه اگر بینه اقامه شود که فرد دیروز مالک بوده است. نمی توان آن را برای امروز استصحاب کرد و ید بر استصحاب بینه مقدم می باشد.

۴.بینه می گوید که فرد امروز مالک است ولی می دانیم که مبنای بینه استصحاب ملکیت روز قبل است. چنین بینه ای به کار نمی آید.

بعد از مرحوم صاحب شرایع نقل کردیم که ایشان قائل بود که شهادت بر اساس استصحاب جایز است بنا بر این چرا ما در سه مورد فوق شهادت بر اساس استصحاب را قبول نکردیم؟ جواب این است که فرمایش ایشان در جایی است که استصحاب بر

خلاف یـد نمی باشـد و الا استصـحاب مزبور ارزشـی ندارد. مثلا جنسـی در دست سـمسار است و دو نفر ادعای ملکیت آن را دارنـد. من می دانم که جنس مزبـور دیروز ملـک زیـد بـوده است در اینجـا می توانم ملکیت را استصـحاب کنم و شـهادت به مالک بودن زید دهم.

الفرع الخامس: زید ذو الید است ولی می گوید که عبا دیروز ملک عمرو بوده است آیا اقرار او علیه او تمام می شود یا نه؟

این اقرار علیه او تمام نمی شود زیرا منافات ندارد که عمرو دیروز مالک باشد و امروز من مالک باشم. حتی اگر استصحاب مالکیت عمرو کنیم، این استصحاب محکوم ید می باشد.

الفرع السادس: عبایی بر دوش من است و من ذو الید می باشم ولی اقرار می کنم که دیروز ملک عمرو بوده است و من آن را از او خریده ایم. این اقرار ایجاد مشکل می کند زیرا تا قبل از این اقرار، من منکر بودم و عمرو منکر ولی بعد از اقرار فوق، من مدعی شراء شدم و عمرو منکر از این رو من باید بینه اقامه کنم و ثابت کنم که عباء را از او خریده ام و الا اگر بینه اقامه نکنم عمرو قسم می خورد و مالک عباء می شود. این از مواردی است که مدعی منقلب به منکر و منکر منقلب به مدعی می شود.

نقول: روی یکی از مبانی زید که منکر است مدعی می شود ولی طبق بسیاری از مبانی او مدعی نمی شود.

در شناسایی مدعی از منکر چهار مبنی وجود دارد:

الاول: المدعی من خالف قوله الاصل و المنکر من وافق قوله الاصل و کان المیزان نتیجه الدعوی (بعد از آنکه من اقرار کرده ام که عبا را از عمرو خریده ایم)

الثانی: المدعی من خالف قوله الاصل و المنکر من وافق قوله الاصل و کان المیزان مصب الدعوی (قبل از آنکه اقرار کرده باشم که عبا را از عمرو خریده باشم)

الثالث: المدعی من لو تَرَکَ تُرِک و المنکر من لو تَرَکَ لم یُترَک

الرابع: المدعی من خالف قوله الظاهر و المنکر من وافق قوله الظاهر.

انقلاب فقط طبق یک مبنی صحیح است.

اما الاول: در ما نحن فیه اصل این است که عبا مال زید که مدعی است نباشد. اصل مطابق قول عمرو است که منکر می باشد. در اینجا میزان نتیجه ی دعوی است. زیرا من می گویم که عبا را دیروز از زید خریده ام ولی عمرو آن را انکار می کند. بنا بر این من که می گویم عبا را خریده ام باید آن را ثابت کنم و قول من مخالف اصل است زیرا ادعی انتقال مخالف اصل است.

طبق این مبنا، انقلاب ایجاد می شود.

اما الثانی: طبق این قول، چون میزان مصب دعوی است (یعنی کسی که اول آن را نزد قاضی مطرح می کند) در اینجا قول عمرو خلاف اصل است زیرا او می گوید که عبا مال اوست و من که عبا را دارم می گویم که عبا مال من است. در اینجا من منکر هستم زیرا ادعای عمرو را انکار می کنم.

اما الثالث: طبق این میزان زید مدعی نیست زیرا اگر دعوا را ترک کنم من را رها نمی کنند و عمرو همچنان اصرار دارد ثابت کند که من مالک عبا نیستم.

اما الرابع: طبق این میزان زید مدعی نیست زیرا قول زید موافق ظاهر است زیرا عبا روی دوش من است و ظاهر این است که من مالک آن می باشم.

بنا بر این فقط طبق مبنای اول زید منکر می شود و انقلاب حاصل می گردد ولی طبق سه مبنای دیگر، زید مدعی می باشد و انقلابی ایجاد نمی شود.

ص: ۵۵۲

المقام الحادی عشر: جریان فدک

طبق فرع ششم که اگر منکر بگوید که مال را از دیگری خریده است انقلاب در مدعی و منکر رخ می دهد اشکالی در جریان شهادت امیر مؤمنان علی علیه السلام در مورد مسأله ی فدک رخ می دهد:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی وَ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ جَمِیعاً عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثِ فَدَکَ أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع قَالَ لِأَبِی بَکْرٍ أَ تَحْکُمُ فِینَا بِخِلَافِ حُکْمِ اللَّهِ فِی الْمُسْلِمِینَ قَالَ لَا قَالَ فَإِنْ کَانَ فِی یَدِ الْمُسْلِمِینَ شَیْ ءٌ یَمْلِکُونَهُ ادَّعَیْتُ أَنَا فِیهِ مَنْ تَسْأَلُ الْبَیِّنَهَ قَالَ إِیَّاکَ کُنْتُ أَسْأَلُ الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا تَدَّعِیهِ عَلَی الْمُسْلِمِینَ قَالَ فَإِذَا کَانَ فِی یَدِی شَیْ ءٌ فَادَّعَی فِیهِ الْمُسْلِمُونَ تَسْأَلُنِی الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا فِی یَدِی وَ قَدْ مَلَکْتُهُ فِی حَیَاهِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ بَعْدَهُ وَ لَمْ تَسْأَلِ الْمُؤْمِنِینَ الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا ادَّعَوْا عَلَیَّ کَمَا سَأَلْتَنِی الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا ادَّعَیْتُ عَلَیْهِمْ إِلَی أَنْ قَالَ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْبَیِّنَهُ عَلَی مَنِ ادَّعَی وَ الْیَمِینُ عَلَی مَنْ أَنْکَرَ (۱)

جریان از این قرار است که امیر مؤمنان علی علیه السلام به ابوبکر می فرماید: اگر من علیه مسلمانان ادعایی کنم آیا از من بینه طلب می کنی یا از آنها؟ ابوبکر در جواب گفت: از شما بینه می طلبم زیرا او منکر است و شما مدعی (فَإِنْ کَانَ فِی یَدِ الْمُسْلِمِینَ شَیْ ءٌ یَمْلِکُونَهُ ادَّعَیْتُ أَنَا فِیهِ مَنْ تَسْأَلُ الْبَیِّنَهَ قَالَ إِیَّاکَ کُنْتُ أَسْأَلُ الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا تَدَّعِیهِ عَلَی الْمُسْلِمِینَ)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۹۳، ابواب کیفیه الحکم و الاحکام، باب۲۵، شماره۳۳۷۸۱، ح۳، ط آل البیت.

دوم اینکه امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر مسلمانان علیه من ادعا کنند از چه کسی بینه طلب می کنی؟ ابو بکر عرض کرد: از مسلمانان. (فَإِذَا کَانَ فِی یَدِی شَیْ ءٌ فَادَّعَی فِیهِ الْمُسْلِمُونَ تَسْأَلُنِی الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا فِی یَدِی...)

سوم اینکه حضرت فرمود: من نسبت به فدک ذو الید هستم و شما علیه من ادعا می کنید که این ملک از آن مسلمین است زیرا رسول خدا (ص) می فرماید: نحن معاشر الانبیاء لا نورث. بنا بر این کسانی که می خواهند فدک را از ما جدا کنند باید بینه اقامه کنند که فدک ملک ما نبوده است نه ما.

تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد ولی آنجا که امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: (وَ قَدْ مَلَکْتُهُ فِی حَیَاهِ رَسُولِ اللَّهِ) ممکن است علیه حضرت استفاده شود و آن اینکه ابوبکر می توانست بگوید که حضرت باید ثابت کند که این ملک در زمان رسول خدا (ص) از ایشان به او منتقل شده است. البته ابوبکر متوجه این مشکل نشد ولی علماء آن را به عنوان اشکال مطرح کرده و گفته اند که امیر مؤمنان علیه السلام با این ادعا مدعی شده است. علماء سپس در صدد جواب برآمده اند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب آن را بیان خواهیم کرد.

مدعی و منکر در مورد ید ۹۳/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مدعی و منکر در مورد ید

گفتیم علماء اتفاق نظر دارند که اگر کسی ذو الید است و در مقابل او کسی مدعی است که مالی که در دست ذو الید مال او نیست او باید بینه اقامه کند ولی اگر ذو الید اقرار کند که مال را دیروز او خریده است در اینجا ذو الید که منکر بوده است مدعی می شود و طرف مقابل نیز منکر و در اینجا ذو الید باید بینه اقامه کند که مال را از طرف مقابل خریده است و الا مال از او گرفته و به فرد مزبور داده می شود. این از باب انقلاب است یعنی مدعی تبدیل به منکر و منکر تبدیل به مدعی می شود.

ص: ۵۵۴

طبق این مبنی در احتجاج امیر مؤمنان علی علیه السلام با ابوبکر به مشکلی بر می خوریم و آن اینکه ابوبکر از امیر مؤمنان علیه السلام بینه خواست تا ثابت کند که مالک فدک می باشد.

امیر مؤمنان علی علیه السلام به ابوبکر می فرماید: اگر من علیه مسلمانان ادعایی کنم آیا از من بینه طلب می کنی یا از آنها؟ ابوبکر در جواب گفت: از شما بینه می طلبم زیرا او منکر است و شما مدعی (فَإِنْ کَانَ فِی یَدِ الْمُسْلِمِینَ شَیْ ءٌ یَمْلِکُونَهُ ادَّعَیْتُ أَنَا فِیهِ مَنْ تَسْأَلُ الْبَیِّنَهَ قَالَ إِیَّاکَ کُنْتُ أَسْأَلُ الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا تَدَّعِیهِ عَلَی الْمُسْلِمِینَ)

دوم اینکه امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر مسلمانان علیه من ادعا کنند از چه کسی بینه طلب می کنی؟ ابو بکر عرض کرد: از مسلمانان. (فَإِذَا کَانَ فِی یَدِی شَیْ ءٌ فَادَّعَی فِیهِ الْمُسْلِمُونَ تَسْأَلُنِی الْبَیِّنَهَ عَلَی مَا فِی یَدِی...)

سوم اینکه حضرت فرمود: من نسبت به فدک ذو الید هستم و شما علیه من ادعا می کنید که این ملک از آن مسلمین است زیرا رسول خدا (ص) می فرماید: نحن معاشر الانبیاء لا نورث. بنا بر این کسانی که می خواهند فدک را از ما جدا کنند باید بینه اقامه کنند که فدک ملک ما نبوده است نه ما.

تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد ولی آنجا که امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: (وَ قَدْ مَلَكْتُهُ فِی حَیَاهِ رَسُولِ اللَّهِ) ممکن است علیه حضرت استفاده شود و آن اینکه ابوبکر می توانست بگوید که حضرت باید ثابت کند که این ملک در زمان رسول خدا (ص) از ایشان به او منتقل شده است. البته ابوبکر متوجه این مشکل نشد ولی علماء آن را به عنوان اشکال مطرح کرده و گفته اند که امیر مؤمنان علیه السلام با این ادعا مدعی شده است. علماء سپس در صدد جواب برآمده اند.

به نظر ما جواب قاطع این است که اگر من ادعا کنم که این ملک زید بوده است و من آن را از او خریده ام من باید اقامه ی بینه کنم. این قانون در جایی است که مدعی از باب قطع بگوید که ملک مال اوست و من که ذو الید هستم نیز قاطعانه بگویم که از او خریده ام. این در حالی است که در ما نحن فیه ابو بکر قاطع نبوده است حتی ظان هم نبود و شاک بود و نمی دانست که آیا ملک مزبور مال رسول خدا (ص) است یا مال علی علیه السلام می باشد. قاضی هرگز به ذو الید نمی گوید که ثابت کن که از فردی که شاک است ملک را خریده ای.

به عبارت روشن تر قاعده ی انقلاب در جایی جاری است که طرف مقابل اصرار داشته باشد که الآن این مال، ملک من است نه در مورد ابوبکر که خودش شاک بود.

ثم ان ههنا نکته ای بسیار ظریف وجود دارد و آن اینکه در دنیا دیده نشده است که هم مدعی و هم قاضی هر دو یک نفر باشد. قاضی باید غیر از مدعی و منکر باشد.

المقام الثانی عشر: تطبیقات

اگر من به صورت اضرابی دو اقرار کنم مثلا بگویم (این عبا مال زید است بلکه مال عمرو می باشد.) صاحب شرایع و مرحوم صاحب جواهر این فرع را مطرح کرده اند.

ابن جنید فتوای بسیار خوبی در این مورد دارد و آن اینکه می گوید: اگر اقرار کننده زنده است از او می پرسند که دقیقا چه کسی مالک است و او هر کدام را که معین کند به آن اخذ می شود. اگر او از دنیا رفته باشد اقرار او از قبیل دو اقرار متعارض تلقی می شود و به آن نمی توان عمل کرد و هر یک از زید و عمرو که بینه اقامه کنند، مال به او داده می شود اگر هر دو بینه اقامه کنند، مال نصف می شود. اگر هیچ کدام بینه ندارند و یکی قسم بخورد مال را به او می دهند و اگر هر دو قسم بخورند، مال نصف می شود.

صاحب جواهر می فرماید: مال الیه بعض المتأخرین زیرا انسان گاه فراموش کند از این رو ممکن است اسم زید را اشتباهی گفت و بعد آن را تصحیح کرد. بنا بر این نباید او را مجبور کرد که عین را به یکی بدهد و مبلغ آن را نیز به عنوان غرامت به عمرو بدهد.

صاحب جواهر سپس در مقام احیای فتوای مشهور است در نتیجه به ابن جنید اعتراض می کند و می فرماید: فرد مزبور دو اقرار کرده است و اقرار العقلاء علی انفسهم جایز در نتیجه باید باید دو غرامت پرداخته شود هم ملک داده شود و هم به دیگر مبلغ آن پرداخت شود.

نقول: کلام ابن جنید در اینجا قابل قبول است و اما کلام صاحب جواهر قابل قبول نیست زیرا اقرار باید جنبه ی عقلایی داشته باشد و کسی که می گوید: هذا لزید بل لعمرو، این را عقلاء حاکی از اراده ی جدی نمی دانند بلکه آن را از باب سبق لسان و اشتباه کردن می دانند.

القول الثانی: قول المحقق فی الشرایع و قول المشهور

این قول ضد قول ابن جنید است و آن اینکه عین را به اولی داده و قیمت آن را به دومی می دهند. صاحب کتاب ایضاح الفوائد، فخر المحققین این فتوا را قبول کرده و می گوید: به سبب اقرار به اولی، باید عین را به او بدهند و وقتی نوبت به دومی می رسد می بینند که دین عین وجود ندارد در نتیجه باید قیمت آن را به دومی بدهند.

ص: ۵۵۷

امام قدس سره در تحریر نیز مطابق همین فتوا داده است.

نقول: این قانون که می گویند: اقرار العقلاء علی انفسهم جایز در جایی است که احتمال اقرار آنها معارض نباشد بنا بر این در مورد فوق عقلاء به چنین اقراری در مورد زید عمل نمی کنند.

مضافا بر این می گوییم: فتوای مشهور در یک صورت قابل قبول است و در یک صورت دیگر فتوای ابن جنید را باید قبول کنیم.

اما جایی فتوای مشهور را قبول می کنیم در جایی است که بین دو اقرار فاصله ی قابل توجهی رخ دهد. مثلا فرد بگوید: هذا العباء لزید و فردا بگوید: بل لعمرو.

اما اگر این دو اقرار پشت سر هم باشد و یا در مجلس واحد رخ دهد، عقلاء به آن به عنوان دو اقرار مستقل نگاه نمی کنند.

سپس صاحب جواهر فروعی را مطرح می کند:

۱.لو قال: هذا لزید بل لعمرو بل لخالد. تدفع العین للاول و الغرامه من الآخرین کمال القیمه. در اینجا باید عین مال را به زید دهد و یک قیمت کامل آن را به عمرو و یک قیمت کامل دیگر را به خالد بدهد. زیرا این از باب سه اقرار است.

۲.لو قال هذا لزید بل لعمرو و خالد، فالعین للاول و لزمه قیمه واحده بینهما. (در اینجا عین را به زید می دهد و قیمت کامل آن را نصف کرده به عمرو و خالد می دهد.

سؤال ما از صاحب جواهر این است که ما از اقرار اراده ی مقر را کشف می کنیم آیا این ادبیات با این دقت که صاحب جواهر متوجه آن شده است، فرد اقرار کننده هم اراده کرده است.

ص: ۵۵۸

۳.لو قال: هذا لزید و عمرو بل لخالد لزمه کمال القیمه للخالد و باید عین را به زید و عمرو دهد. اگر عین قابل تقسیم بین زید و عمرو نیست باید یکی نصف قیمت آن را به دیگری بدهد.

۴.لو قال: هذا لزید و عمرو بل و لخالد. در اینجا که بعد از (بل) از واو استفاده کرده است. باید عین را سه قسمت کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مقام سیزدهم می رویم و آن اینکه آیا می توانیم بر اساس استصحاب شهادت دهیم یا نه (زیرا قاعده ی ید حاکم بر استصحاب است.)

شهادت با استناد به ید و مواردی که ید حجّت نیست ۹۳/۱۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شهادت با استناد به ید و مواردی که ید حجّت نیست

المقام الثالث عشر: تکیه بر ید و شهادت

می توان به وسیله ی ید بر ملکیت و امثال آن مانند زوجیت و تولیت شهادت دهد از جمله ادله ی جواز شهادت مزبور روایت حفص بن غیاث است که قبلا هم آن را به مناسبتی ذکر کرده بودیم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنِ (الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى) عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدَيْ رَجُلٍ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَ لَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَ فَيَحِلُّ الشِّرَاءُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَکَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْکاً لَکَ ثُمَّ تَقُولَ بَعْدَ الْمِلْكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفَ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسُبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ مِنْ قِبَلِهِ إِلَيْکَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۹۲، ابواب کیفیه الحکم، باب۲۵، شماره ۳۳۷۸۰، ح۲، ط آل البیت.

حفص بن غیاث از حضرت می پرسد اگر من متاعی را در دست کسی ببینم آیا می توانم شهادت بدهم که مال اوست؟ حضرت می فرماید: آری. بعد او می پرسد من شهادت می دهم که این مال در دست اوست ولی شهادت نمی دهم که او مالك آن متاع است. حضرت در جواب می فرماید: آیا می توانی مالی که در دست اوست را از او بخری؟ او گفت: آری. بعد پرسید آیا بعد از خریدن می توانی ادعا کنی که مالك آن مال هستی و آیا قسم می خوری که مالك هستی؟ او گفت: آری. حضرت فرمود مالکیت تو از مالکیت بایع سرچشمه می گیرد اگر او مالك نبود تو هم مالك آن نبودی.

مخفی نماند که در بعضی از موارد شهادت علاوه بر ید، احتیاج به استصحاب دارد زیرا دیروز عبا در دست او بود و این

علامت ملکیت بود و الآن که می خواهیم شهادت دهیم باید آن ملکیت سابق را استصحاب کنیم.

حال باید دید که این استصحاب در چه جایی کاربرد دارد. مثلا اگر عبا بر دوش فرد است و کسی مدعی مالکیت آن عبا نیست. در اینجا استصحاب معنا ندارد. اگر عبا بر دوش فرد است و فرد دیگری مدعی است و می گوید که مالک عباست. استصحاب در اینجا نیز بی فایده است زیرا شاید از عبا با عقد شرعی به فرد دیگری منتقل شده باشد.

فرض دیگر این است که مال در دست فرد سوم مانند سمسار و دلال است و دو نفر ادعا دارند که مال، مال آنهاست. در اینجا من اگر می دانم که یکی از آنها ذو الید بوده است می توانم به استناد بر آن شهادت بر ملکیت او دهم.

المقام الرابع عشر: مواردی که ید علامت ملکیت نیست.

مواردی که ید در آنها حجّیت نیست یک اصل مشترک را دارا هستند و اساس در آنها عدم ملکیت است مثلا ید، ید سارق و غاصب است. بنا بر این در جایی که اصل اولیه در آن عدم ملکیت باشد فردی که بر آن تسلط دارد مالک آن محسوب نمی شود.

اولین مورد کسی است که کار او غصب یا سرقت است. اگر او چیزی در دست داشته باشد که ندارد ملک خودش است یا غصبی و یا سرقت می باشد او نمی تواند به ید استناد کند و خود را مالک بداند زیرا طبق اولیه در مورد چنین فردی عدم ملکیت و فساد است.

دومین مورد کسی مانند سمسار و دلال است. او اگر از دنیا رفته باشد و در مغازه ی او اموالی باشد هرچند اگر بعضی از آن اموال مال او باشد نمی توان به ید استناد کرد و او را مالک دانست در نتیجه ورثه نمی توانند آن را میان خود تقسیم کنند.

سومین مورد کسانی هستند که در از طرف مراجع خمس و زکات را جمع می کنند. همچنین است هنگامی که مرجع تقلیدی از دنیا می رود و اموالی در دستان اوست زیرا این احتمال وجود دارد که این اموال ملک مردم باشد.

تتمه: علت ذکر قاعده ی ید این بود که بررسی کنیم نسبت این قاعده با استصحاب چیست.

اگر قرار باشد استصحاب مقدم بر ید باشد در غالب موارد موردی برای اجرای ید وجود نخواهد داشت و مشروعیت ید لغو خواهد بود. مثلاـ لباسی که فرد بر تن دارد و اکثر اموالی که فرد در خانه دارد، سابقا ملک دیگری بوده است و فرد آنها را خریده است. اگر قرار باشد که هنگام شک، ملکیت قبلی افراد را استصحاب کنیم، تقریبا جایی برای ید باقی نخواهد ماند. همچنین زوجه ی انسان قبلا زن او نبوده است و مانند آن است سایر موارد. وقتی استصحاب محکوم قاعده ی ید است وضعیت سایر اصول عملیه مانند برائت و اشتغال و احتیاط نیز روشن می شود که آنها به طریق اولی باید محکوم ید باشند.

ص: ۵۶۱

البته یـد، گاه محکوم قرار می گیرد و آن مثلا در مورد بینه است. بینه می توانـد یـد را کنار بزنـد زیرا رسول خدا (ص) فرموده است: البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر.

امـا در مورد اقرار نیز می گوییم که اقرار بر یـد مقـدم می باشـد مثلاـ اگر عبا بر دوش من است و من اقرار کنم که ملک عمرو است این اقرار بر ید مقدم می باشد زیرا: اقرار العقلاء علی انفسهم جایز.

القاعده الثانیه: قاعده التجاوز و الفراغ

این قاعده را نیز شیخ انصاری بعد از قاعده ی ید بحث می کند. علت بحث از این قاعده این است که مانند قاعده ی ید متوجه شویم که هنگام تعارض با استصحاب کدام یک مقدم می باشد.

مثلاـ فرد در سـجده است و نمی دانـد رکوع را انجـام داده است یا نه. استصـحاب می گویـد رکوع نکرده است ولی قاعـده ی تجاوز می گوید که رکوع را انجام داده است.

محقق خراسانی این بحث را به سرعت مطرح کرده از آن گذشته است ولی شیخ انصاری آن را مفصلا بحث کرده است.

قاعـده ی تجـاوز همان اصاله الصـحه فی فعل النفس است. ان شاء الله بعـد از آن از اصاله الصـحه فی فعل الغیر بحث می کنیم. بعد از آن نیز مبحث قاعده ی قرعه را باید مطرح کنیم. این مباحث را شیخ انصاری مطرح کرده است.

بحث اخلاقی:

قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع قَصَمَ ظَهْرِی عَالِمٌ مُتَهَتِّکٌ وَ جَاهِلٌ مُتَنَسِّکٌ فَالْجَاهِلُ یَغُشُّ النَّاسَ بِتَنَسُّکِهِ وَ الْعَالِمُ یَغُرُّهُمْ بِتَهَتُّکِهِ (۱)

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲، ص۱۱۱، ط بیروت.

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: دو نفر کمر من را شکسته است. یکی عالمی که متهتک است یعنی ظاهر عالم است ولی بر خلاف شرع رفتار می کند. مثال بارز چنین فردی کسانی مانند شریح قاضی بود. اگر او فتوای مشهور خود را داده باشد که مردم کوفه را در دعوت بر جهاد علیه امیر مؤمنان علیه السلام کرد.

دومین نفر جاهلی است که تظاهر به عبادت و زهد می کند.

اما عالم متهتک سبب می شود که مردم از دین برگردند. زیرا مردم وقتی او را می بینند می گویند اگر کار او حقیقت داشت لا اقل خودش عمل می کرد. حال که عمل نمی کند این علامت آن است که کلام او واقعیت ندارد.

اما جاهل نیز مردم را فریب می دهد. مثلا خوارج که از این دسته بودند کسانی بودند که پیشانی و زانوان آنها از شدت عبادت پینه بسته بود با این حال علیه امیر مؤمنان علی علیه السلام قیام کرده بودند و به سبب بروز آنها هشت هزار نفر از اصحاب امیر مؤمنان علیه السلام از ایشان جدا شده به خوارج ملحق شدند.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در خطبه ی چهلم نهج البلاغه به فتنه ی خوارج اشاره کرده است:

من کلام له ع فی الخوارج لما سمع قولهم «لا حکم إلا لله»

قَالَ ع کَلِمَهُ حَقٍّ یُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُکْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَکِنَّ هَؤُلَاءِ یَقُولُونَ لَا إِمْرَهَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِیرٍ

یعنی اینکه حکم از آن خداست صحیح است ولی این بدان معنا است که حق تشریع با خداست ولی این گروه می گویند که باید خداوند خودش فرماندهی ما را به عهده بگیرد و حال آنکه این نمی شود و مردم احتیاج به امیر دارند.

امروزه داعش نیز در زمره ی این گروه هستند. محاسن آنها بلند است و ممکن است تصور شود که اهل عبادت و سنت رسول خدا (ص) می باشند.

قاعده ی تجاوز ۹۴/۰۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده ی تجاوز

گفتیم که شیخ انصاری به بهانه ای از چهار قاعده ی فقهیه بحث می کند و آن اینکه می خواست نسبت بین این قواعد و استصحاب را بیان کند که آیا این قواعد بر استصحاب مقدم است یا اینکه استصحاب بر آنها مقدم می باشد. همین امر بهانه شده است که شیخ این قواعد را به صورت مبسوط بحث کند. اولین قاعده، قاعده ی ید بود که گفتیم بر استصحاب مقدم است.

اما قاعده ی تجاوز:

الامر الاول: ما هو الفرق بین قاعده ی التجاوز و قاعده ی اصاله الصحه.

فرق بین این دو در موضوع است. اگر موضوع، فعل انسان باشد قاعده ی تجاوز جاری است. مثلا نمازی خوانده ایم و نمی دانیم صحیح است یا نه. اما اگر موضوع، فعل دیگری باشد اصاله الصحه جاری می شود. مثلا فردی نماز میّت خوانده است ولی نمی دانیم صحیح خوانده است یا نه. علت اینکه این دو قاعده حجّت هستند این است که انسان غالبا وقتی در مقام امتثال و ابراء ذمه است سعی می کند عمل خود را صحیح انجام دهد و کار را به شکل مطلوب انجام دهد نه اینکه بازی کند.

ص: ۵۶۴

شباهت این دو قاعده در این است که هر دو در صحت بحث می کنند.

الامر الثانی: قاعده التجاوز قاعده فقهیه و لیست بمسئله اصولیه

در تشخیص قاعده ی فقهیه از مسائل اصولیه سه نظریه است:

المیزان الاول: الامتیاز بالمحمولات. یعنی محمول در قاعده ی فقهیه غیر از محمول در مسأله ی اصولیه است. محمول در قاعده ی فقهیه یا حکم تکلیفی است مانند الصلاه واجبه (و هکذا سایر احکام خمسه) و یا حکم وضعی است مانند علی الید ما أخذت حتی تؤدی (و هکذا مانند ملکیت، غصبیت و مانند آن). ولی محمول در مسائل اصولیه یا حجیّت است مانند: خبر

الواحـد حجه. یا دلالت استماننـد: الامر یـدل علی الوجوب و یا ملازمه است مانند: ملازمه بین وجوب شـیء و وجوب مقدمه اش.

با این تفاوت، محمول در قاعـده ی تجاوز، مضـی و تجاوز است یعنی نبایـد به شک اعتنا کرد و باید تجاوز نمود کما اینکه در روایت است:

صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ کُلُّ مَا شَکَکْتَ فِیهِ مِمَّا قَدْ مَضَی فَامْضِهِ کَمَا هُوَ (۱)

المیزان الثانی: القاعده الفقهیه ما یستخدمه المجتهد و المقلد و المسأله الاصولیه ما یستفید منه المجتهد.

حال می بینیم که مقلـد هم می توانـد از قاعـده ی تجاوز اسـتفاده کنـد کما اینکه مقلد اگر شک کند که نمازش صـحیح بوده است یا نه بایـد تجاوز کنـد و بگویـد صـحیح بوده است. این بر خلاف مسأله ی اصولیه استماننـد خبر واحد حجّت است که نمی تواند توسط مقلد مورد اسـتفاده قرار گیرد بلکه باید سـند، روایات معارض و موارد بسـیار دیگری که کار مجتهد است را رعایت کند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۸، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۶، ح۳، ط آل البیت.

المیزان الثالث: در مسأله ی فقهیه صغری و کبری در دست مقلد است مانند الصلح جایز بین المسلمین که مردم نیز می توانند به آن عمل کنند. ولی در در مسأله ی اصولیه صـغری در دست مقلد است و کبری در دست مجتهد. مثلا خبر الواحد حجه کبری است و احتیاج به صغری دارد مانند: صلاه الجمعه مما ورد فیه خبر الواحد.

به بیان دیگر قاعده ی فقهیه احتیاج به صـغری دارد ولی این صغری از قبیل تطبیق است بر خلاف مسأله ی اصولیه که احتیاج به صغری دارد ولی این صـغری از قبیل اسـتنباط می باشد. به همین سـبب، در تطبیق علم جدید نیست ولی در استنباط علم جدید وجود دارد. مثلاـ در قاعـده ی فقهیه ی الصـلح جـایز بین المسـلمین دو نفر هسـتند که بین آنها مصالحه ایجاد می کنیم. در این موارد اجمـال تبـدیل به تفصـیل می شود و علم جدیـدی ایجـاد نمی شود. بر خلاـف مسـأله ی اصولیه که در آن علم جدیـدی حاصل می شود. مثلا در اصول ثابت می کنیم که مقـدمه ی واجب واجب است. بعـد که متوجه می شویم وضو مقدمه ی نماز است با انضمام آن به مسأله ی اصولی به علم جدید می رسیم و آن اینکه وضو، واجب است.

الامر الثالث: ما هو مدرک القاعده

دلالت روایات: این روایات در چند باب مانند باب وضو و غسل، نماز و طواف ذکر شده است.

در ضمن دو طائفه تمام روایاتی که در باب وضو و غسل و نماز است را مطرح می کنیم و سپس به سراغ باب طواف می رویم.

ص: ۵۶۶

الطائفه الاولی: روایات مربوط به شک بعد از فراغ از عمل (در وضو، غسل و نماز)

الطائفه الثانی: روایات مربوط به شک در اثناء عمل (در وضو، غسل و نماز)

اما الطائفه الاولی: ما ورد فی المضی بعد الفراغ من العمل

سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَیْنِ اللُّؤْلُؤِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ کُلُّ مَا مَضَی مِنْ صَلَاتِکَ وَ طَهُورِکَ (بعد از اتمام نماز و طهارت) فَذَکَرْتَهُ تَذَکُّراً (در آن شک کردی) فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَهَ عَلَیْکَ فِیهِ. (۱)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ یَشُکُّ بَعْدَ مَا یَنْصَرِفُ مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ فَقَالَ لَا یُعِیدُ وَ لَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ (۲)

این روایات صحیحه است.

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ کُلُّ مَا شَکَکْتَ فِیهِ بَعْدَ مَا تَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِکَ فَامْضِ وَ لَا تُعِدْ (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۱، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۸، ح۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۴۶، ابواب الخلل، باب۲۷، شماره ۱۰۵۵۰، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۴۶، ابواب الخلل، باب۲۷، شماره۱۰۵۵۱، ح۲، ط آل البیت.

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ (۱)

این روایت موثقه است.

در این روایت فلسفه قاعده ی تجاوز ذکر شده است و آن اینکه فرد هنگام عمل از بعد از عمل هشیارتر است بر این اساس شک بعد از عمل نباید مورد توجه قرار گیرد.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِنْ شَكَّ الرَّجُلُ بَعْدَ مَا صَلَّى فَلَمْ يَدْرِ أَ ثَلَاثاً صَلَّى أَمْ أَرْبَعاً وَ كَانَ يَقِينُهُ حِينَ انْصَرَفَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ أَتَمَّ لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ وَ كَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ (۲)

در این روایت نیز به فلسفه ای که در روایت قبل آمده بود اشاره شده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به روایات طائفه ی دوم که شک در اثناء عمل است خواهیم پرداخت.

مدرک قاعده ی تجاوز ۹۴/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مدرک قاعده ی تجاوز

بحث در مدرک قاعده ی تجاوز است. این قاعده هم توسط مجتهد قابل استفاده است و هم توسط مقلد. بحث در روایاتی بود بر این قاعده دلالت داشت. گفتیم این روایات بر طائفه است. یک طائفه که مربوط به بعد از انجام عمل است و یک طائفه مربوط به اثناء عمل. این دو طائفه در مورد نماز و طهارت می باشد. طائفه ی دیگری هم هست که مربوط به بعد از عمل است که در واقع این طائفه در همان طائفه ی اول مندرج می باشد.

ص: ۵۶۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۱، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۹، ح۷، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۴۶، ابواب الخلل، باب۲۷، شماره۱۰۵۵۲، ح۳، ط آل البیت.

بخشی از روایات مربوط به طائفه ی اول را خواندیم.

الطائفه الثانیه: روایاتی که مربوط به شک در اثناء عمل می باشد. در میان این روایات، روایت زراره و روایت جابر بن اسماعیل از روایات مهم می باشد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ

زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ قَدْ دَخَلَ فِی الْإِقَامَهِ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ وَ قَدْ کَبَّرَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی التَّکْبِیرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الْقِرَاءَهِ وَ قَدْ رَکَعَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ قَالَ یَمْضِی عَلَی صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ (۱)

زراره از امام علیه السلام سؤال می کند که اگر کسی که اقامه می گوید در اذان شک کند چه کند، امام علیه السلام می فرماید: اعتنا نکند. بعد زراه می پرسد اگر کسی بعد از تکبیره الاحرام در اذان و اقامه شک کند چه باید کند، امام در اینجا نیز دستور می دهد که باید اعتنا نکند.

زراره برای بار سوم می پرسد که اگر کسی که در حال قرائت حمد و سوره است در تکبیره الاحرام شک کند و یا بعد از رکوع در قرائت شک کند و یا در سجود در رکوع شک کند حکمش چیست امام در همه ی این موارد دستور می دهد که نباید اعتنا کرد.

ص: ۵۶۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۷، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۴، ح۱، ط آل البیت.

از این مثال ها در بحث های بعدی استفاده می کنیم که مراد از محل چیست که اگر از آن گذشتیم نباید به آن اعتنا کنیم. آیا مراد از محل، رکن است یا نه.

سپس امام علیه السلام به یک قاعده ی کلی اشاره می کند و می فرماید: إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ ءٍ. بنا بر این هرچند مورد مثال فوق در مورد نماز است ولی قاعده ی کلیه ای که در ذیل روایت است عام می باشد و سایر ابواب فقهی مانند غسل، طواف و حتی معاملات را نیز شامل می شود.

سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ كُلُّ شَيْ ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ (۱)

این روایات صحیحه است.

ذیل این روایت نیز حاوی قاعده ای کلی است که در همه ی ابواب جاری است.

به بیان دیگر، عقلاء از آنجایی که هنگام عمل هشیارتر هستند اگر کاری را انجام دهند و بعد در آن شک کنند به آن اعتنا نمی کنند.

صَفْوَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَشُكُّ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا فَقَالَ قَدْ رَكَعْتَ امْضِهْ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۷، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۱، ح۴، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۷، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۶۹، ح۲، ط آل البیت.

فَضَالَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْتَتِمُّ قَائِماً فَلَا أَدْرِی رَكَعْتُ أَمْ لَا (یعنی می بینیم ایستاده ام و از حالت خمیدگی راست می شوم ولی نمی دانم رکوع را انجام داده ام یا نه) قَالَ بَلَی قَدْ رَكَعْتَ فَامْضِ فِی صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّیْطَانِ (۱)

ممکن است این روایت مفتی به نباشد ولی به هر حال دلالت بر قاعده ی تجاوز می کند.

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَهْوَی إِلَی السُّجُودِ فَلَمْ یَدْرِ أَ رَكَعَ أَمْ لَمْ یَرْكَعْ قَالَ قَدْ رَكَعَ (۲)

از این روایت استفاده می شود که مقدمات عمل بعد کفایت می کند که خروج از محل قبلی صدق کند زیرا در روایت فوق از رفتن به سجود سؤال شده است که مقدمه ی رفتن به سجود است. همچنین است در روایت قبلی که فرد در حال قیام است و هنوز کاملا نایستاده است.

دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ شَكَّ فِی شَیْءٍ مِنْ صَلَاتِهِ بَعْدَ أَنْ خَرَجَ مِنْهُ مَضَی فِی صَلَاتِهِ إِذَا شَكَّ فِی التَّكْبِیرِ بَعْدَ مَا رَكَعَ مَضَی وَ إِنْ شَكَّ فِی الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ مَضَی وَ إِنْ شَكَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ أَوْ جَلَسَ لِلتَّشَهُّدِ مَضَی (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۷، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۰، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۸، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۳، ح۶، ط آل البیت.

۳- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۶، ص۴۱۷، حدیث۱.

صاحب دعائم الاسلام به نام ابو حنیفه ی نعمانی شیعی است که علی الظاهر اسماعیلی مذهب بود و در کتاب مزبور روایاتی از امام صادق علیه السلام نقل می کند. او ساکن مصر و روحانی ممتاز دولت فاطمی ها بوده است. به عقیده ی ما او به ظاهر اسماعیلی و در واقع امامی مذهب بود زیرا کتابی دارد که تمامی فرق را در آن رد کرده است بجز امامیه و این نشان می دهد که به مذهب امامیه اعتقاد داشت.

بر اساس این روایت بعد از خروج از انجام عمل قبلی نباید به شک در آن اعتنا کرد. این روایت عام است و حتی شک در واجبی که مستقل نیست مانند بخشی از قرائت را شامل می شود.

فِقْهُ الرِّضَا، ع وَ إِنْ شَكَكْتَ فِي أَذَانِكَ وَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ فَامْضِ وَ إِنْ شَكَكْتَ فِي الْإِقَامَةِ بَعْدَ مَا كَبَّرْتَ فَامْضِ وَ إِنْ شَكَكْتَ فِي الْقِرَاءَةِ بَعْدَ مَا رَكَعْتَ فَامْضِ وَ إِنْ شَكَكْتَ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدْتَ فَامْضِ وَ كُلُّ شَيْءٍ تَشُكُّ فِيهِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي حَالَةٍ أُخْرَى فَامْضِ وَ لَا تَلْتَفِتْ إِلَى الشَّكِّ إِلَّا أَنْ تَسْتَيْقِنَ فَإِنَّكَ إِذَا اسْتَيْقَنْتَ أَنَّكَ تَرَكْتَ الْأَذَانَ إِلَى أَنْ قَالَ وَ إِنْ نَسِيتَ الْحَمْدَ حَتَّى قَرَأْتَ السُّورَةَ ثُمَّ ذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَاقْرَأِ الْحَمْدَ وَ أَعِدِ السُّورَةَ وَ إِنْ رَكَعْتَ فَامْضِ عَلَى حَالَتِكَ (۱)

کتاب فقه الرضا تألیف یک فقیه امامی است که یا پدر صدوق می باشد و یا فردی دیگر و منسوب به امام رضا علیه السلام نیست.

ص: ۵۷۲

۱- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۶، ص۴۱۷، حدیث۲.

ظاهرا فقیه مزبور روایات زراره و جابر بن اسماعیل و مانند آنها را با هم تلفیق کرده است. فتاوای علماء سابق بر اساس متون روایات بود و این به سبب آن بود که از تقوای بالایی برخوردار بودند و نمی خواستند متن روایت را تغییر دهند بر این اساس سند را حذف می کردند و متن حدیث را به عنوان فتوا ذکر می کردند. کتاب های صدوق و نهایه ی شیخ طوسی از این قبیل کتب می باشد.

الطائفه الثالثه: روایاتی که مربوط به شک بعد از وقت است این روایات گاه سخن از شک بعد از وقت می گوید و گاه از شک بعد از حائل. مراد از شک بعد از وقت واضح است مثلا انسان بعد از نماز مغرب در نماز ظهر و عصر شک کند که نباید اعتنا کند. مراد از شک بعد از حائل مانند شک در نماز ظهر بعد از خواندن نماز عصر است یعنی همین که بین واجب مانند نماز ظهر و شک، حائلی مانند نماز عصر آمده است نباید به آن اعتنا کرد. البته روایات بعد از حائل نزد همگان مفتی به نیست زیرا می گویند که در وقت مشترک مانند ساعت یک بعد از ظهر که هم وقت ظهر است و هم عصر مضی از محل صدق نمی کند.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ وَ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ مَتَی اسْتَیْقَنْتَ أَوْ شَکَکْتَ فِی وَقْتِ فَرِیضَهٍ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِی وَقْتِ فَوْتِهَا (قبل از وقت مختص یعنی زمانی فرد شک کند که وقت نماز عصر داخل نشده است. یا زمانی که چهار رکعت به غروب مانده که وقت مختص عصر است و انسان شک کند که نماز ظهر را خوانده است یا نه.) أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّیْتَهَا وَ إِنْ شَکَکْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَهَ عَلَیْکَ مِنْ شَکٍّ حَتَّی تَسْتَیْقِنَ فَإِنِ اسْتَیْقَنْتَ فَعَلَیْکَ أَنْ تُصَلِّیَهَا فِی أَیِّ حَالَهٍ کُنْتَ (۱)

ص: ۵۷۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۸۲، ابواب المواقیت، باب ۶۰، شماره۵۱۶۸، ح۱، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا جَاءَ يَقِينٌ بَعْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ (زیرا سخن از یقین است نه شک.) وَ مَضَی عَلَی الْيَقِينِ وَ يَقْضِی الْحَائِلَ وَ الشَّكَّ جَمِيعاً (مثلا نماز عصر را خوانده و یقین پیدا می کند که ظهر را نخوانده است در اینجا باید هم ظهر را بخواند و هم عصر را.) فَإِنْ شَكَّ فِی الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّیَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّیَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا بِيَقِينٍ (۱)

ابن ادریس کتابی دارد به نام السرائر که در آخر آن به یک سری از اصول اربعه که در اختیار صاحبان کتب اربعه نبوده است دست یافته است و آنها را در آنجا نگاشته است.

به هر حال به بخشی از مفاد روایت بالا فتوا داده نشده است.

كِتَابُ دُرُسْتَ بْنِ أَبِی مَنْصُورٍ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا شَكَكْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنْ صَلَاتِكَ وَ قَدْ أَخَذْتَ فِی مُسْتَأْنَفٍ فَلَيْسَ بِشَیْ ءٍ امْضِ (۲)

مثلا اگر کسی نماز عصر می خواند و بعد در بخشی از نماز ظهر شک کند نباید اعتنا کند. (نه اینکه در اصل نماز قبلی شک کند که چون وقت مشترک باقی است باید اعتنا کند.)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۸۳، ابواب المواقیت، باب ۶۰، شماره۵۱۶۹، ح ۲، ط آل البیت.

۲- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۶، ص۴۱۸، حدیث۳.

ان شاء الله در جلسه ی بعد طائفه ی چهارم که مربوط به شک در طواف است را مطرح می کنیم.

مدرک قاعده ی تجاوز و گستره ی این قاعده ۹۴/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مدرک قاعده ی تجاوز و گستره ی این قاعده

بحث در روایاتی است که بر قاعده ی تجاوز دلالت دارد و به طائفه ی چهارم رسیده ایم که مربوط به شک در طواف است.

الطائفه الرابعه: حاصل این روایات در این است که اگر کسی شک کند که شش شوط دور خانه ی خدا گشته است یا هفت بار این چون از باب شک در محل است باید اعتنا کند. البته علی القاعده باید یک شوط اضافه کند ولی در روایات آمده است که باید کل هفت شوط را از اول اعاده کند. بله اگر طواف او مندوب است می تواند همان یک شوط را بیاورد. در طواف واجب نیز اگر از مکه بیرون رفته است و نمی تواند برگردد و در تعداد اشواط طواف شک کند لازم نیست اعتنا کند و حتی لازم نیست نائب بگیرد که از طرف او آن را انجام دهد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَلَمْ يَدْرِ أَ سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً طَوَافَ فَرِيضَةٍ (طواف واجب) قَالَ فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ قِيلَ إِنَّهُ قَدْ خَرَجَ وَ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ (۱)

ص: ۵۷۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۳۵۹، باب۳۳، ابواب طواف، شماره۱۷۹۴۴، ح۱، ط آل البیت.

عَنِ النَّخَعِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ أَ سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً قَالَ يَسْتَقْبِلُ (۱)

عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي طُفْتُ فَلَمْ أَدْرِ أَ سِتَّةً طُفْتُ أَمْ سَبْعَةً فَطُفْتُ طَوَافاً آخَرَ فَقَالَ هَلَّا اسْتَأْنَفْتَ قُلْتُ طُفْتُ وَ ذَهَبْتُ قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْ ءٌ (۲)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي رَجُلٍ لَا يَدْرِي سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً قَالَ يَبْنِي عَلَى يَقِينِهِ (۳)

این روایت محمول بر طواف مستحبی است زیرا در روایات قبلی خواندیم که در مورد طواف واجب باید بعد از شک همه ی اشواط را از ابتدا انجام داد.

البته مخفی نماند که این شک ها همه از باب شک در محل است مگر در جایی که فرد مکه را ترک کرده باشد.

الامر الرابع: آیا قاعده ی تجاوز مخصوص ابواب طهارت، صلات و طواف است یا در همه جا جاری است؟

مثلا فرد صیغه ی طلاق و یا عقدی را می خواند و یا معامله ای را انجام می دهد آیا در این موارد نیز قاعده ی تجاوز جاری است؟ به نظر ما قاعده ی تجاوز عام است و تمامی ابواب فقه را شامل می شود زیرا:

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۳۵۹، باب۳۳، ابواب طواف، شماره۱۷۹۴۵، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۳۵۹، باب۳۳، ابواب طواف، شماره۱۷۹۴۶، ح۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۳۶۰، باب۳۳، ابواب طواف، شماره۱۷۹۴۸، ح۵، ط آل البیت.

اولا: این قاعده یک قاعده ی عقلایی است و شارع مقدس آن را امضاء کرده است و آن اینکه انسان عاقل وقتی عملی را انجام می دهد حواس خود را جمع می کند و در صدد این است که آن را صحیح انجام دهد. بنا بر این بین عبادات و معاملات در این مورد فرقی نیست. مثلا کسی عقدی را می خواند و نمی داند که زن در عده بوده است یا نه و مانند آن.

الثانی: تعلیلاتی که در روایات آمده بود عام بود مانند عباراتی همچون هُوَ حِینَ یَتَوَضَّأُ أَذْکَرُ مِنْهُ حِینَ یَشُکُّ (۱) این نشان می دهد که انسان هنگام عمل حواسش جمع تر است. این تعلیل عام است و در همه جا در عبادات و غیر آنها جاری است.

الثالث: در روایت دیگری آمده است: إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ (۲) این نیز یک قانون عام است. یا اینکه در روایت دیگری می خوانیم: عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ کُلُّ مَا شَکَکْتَ فِیهِ مِمَّا قَدْ مَضَی فَامْضِهِ کَمَا هُوَ (۳)

این روایات کمتر از روایات استصحاب نیست و حال آنکه همه استصحاب را در همه ی ابواب فقهی از طهارت تا دیات جاری می دانند.

ص: ۵۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۱، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۹، ح۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۹، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۴، ح۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۸، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۶، ح۳، ط آل البیت.

بنا بر این به قول آیت الله خوانساری قاعده ی تجاوز به معنای بر گذشته ها صلوات است.

الامر الخامس: هل ههنا قاعدتان او قاعده واحده

آیا دو قاعده به نام قاعده ی تجاوز و قاعده ی فراغ داریم یا اینکه این دو یک قاعده می باشند. شیخ انصاری قائل است که این دو یک قاعده هستند ولی محقق نائینی و تلمیذ او محقق خوئی قائل هستند که دو قاعده در کار است.

از نظر مقام ثبوت می گوییم که امکان دو قاعده بودن وجود دارد زیرا چهار فرق بین آنها می توان گذاشت:

الفرق الاول: محقق نائینی و محقق خوئی می فرمایند: قاعده تجاوز از باب شک در وجود شیء است مثلا فرد نمی داند رکوع را انجام داده است یا نه. ولی قاعده ی فراغ از باب شک در صحت مأتی به می باشد یعنی فرد مثلا رکوع را انجام داده است ولی نمی داند آن را صحیح انجام داده است یا نه.

به عبارت دیگر، قاعده ی تجاوز از باب مفاد کان تامه است یعنی آیا عمل توسط فرد، موجود شده است یا نه و قاعده ی فراغ از قاعده ی کان ناقصه یعنی عمل یقینا موجود شده است ولی نمی دانیم صحیح است یا نه.

نقول: اگر این فرق صحیح باشد حتما باید از دو قاعده سخن گفت زیرا بین کان تامه و کان ناقصه جامعی وجود ندارد زیرا یکی از باب شک در وجود است و دومی از باب علم به وجود و شک در صفت آن می باشد.

الفرق الثانی: در قاعده ی تجاوز دخول در غیر شرط است زیرا تا فرد داخل در غیر نشود تجاوز از محل صدق نمی کند بنا بر این اگر کسی در قرائت شک کند باید وارد در رکوع شود تا اعتنا نکند و الا باید به شک خود اعتنا کند. ولی در قاعده ی فراغ دخول در غیر شرط نیست مثلا فرد سلام آخر نماز را می گوید و به محض اتمام آن شک می کند که آیا وضو داشته است یا نه. در اینجا نماز تمام شده است و قاعده ی فراغ جاری است ولی دخول در غیر وجود ندارد.

الفرق الثالث: بعضی گفته اند که قاعده ی فراغ در تمامی اعمال و ابواب فقهی جاری است ولی قاعده ی تجاوز در خصوص نماز جاری می شود.

الفرق الرابع: قاعده ی تجاوز مخصوص اثناء عمل است ولی قاعده ی فراغ مربوط به بعد از عمل می باشد. علماء غالبا این فرق را ذکر می کنند.

نقول: بر خلاف فرق اول که اگر صحیح باشد حتما باید بگوییم که دو قاعده در کار است زیرا بین کان تامه و ناقصه جامعی وجود ندارد، در سه فرق اخیر می توان جامعی را تصور نمود و قائل به یک قاعده شد.

به هر حال خواهیم دید که این فرق ها صحیح نیست و از روایات چنین چیزی استفاده نمی شود و یک قاعده به نام قاعده ی تجاوز بیشتر نداریم.

عدم وجود قاعده ای به نام فراغ در کنار قاعده ی تجاوز ۹۴/۰۱/۱۵

ص: ۵۷۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم وجود قاعده ای به نام فراغ در کنار قاعده ی تجاوز

سخن در این است که آیا قاعده ی تجاوز با فراغ یک قاعده است یا دو قاعده اند. (۱) فرق هایی (۲) در مورد این دو قاعده ذکر شده است و در جلسه ی قبل به چهار فرق که ذکر شده بود اشاره کردیم. فرق اول این بود که قاعده ی تجاوز از باب شک در انجام عمل و عدم انجام عمل است ولی قاعده ی فراغ از باب شک در صحت عملی است که انجام شده است.

نقول: اگر شارع بتواند یک قاعده را بگوید که شامل هر دو قاعده باشد آیا نیازی هست که شارع دو قاعده جعل کند؟ اصل اولی این است که در فرض مزبور احتیاج به جعل دو قاعده نیست.

نکته ی دوم اینکه کسانی که قائل هستند دو قاعده وجود دارد گاه ناظر به مقام ثبوت هستند یعنی می گویند محال است شارع دو قاعده را در ضمن یک قاعده جمع کرده باشد. بعضی از علماء نیز به مقام اثبات نظر دارند و می گویند از روایات نمی توانیم دو قاعده را استفاده کنیم.

اذا علمت هاتین المقدمتین فاعلم:

ان المحقق النائینی (۳) احتج علی تعدد القاعده بوجوه اربعه: بعضی از این وجوه راجع به مقام ثبوت است و بعضی راجع به مقام اثبات. (توجه داشته باشید که شک در وجود به معنای قاعده ی تجاوز و شک در صحت به معنای قاعده ی فراغ است.)

ص: ۵۸۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۶۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۶۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۶۱.

الوجه الاول: المشکوک فی القاعدتین مختلف

مشکوک در قاعده ی تجاوز وجود شیء است مثلا فرد شک دارد آیا رکوع کرده است یا نه. ولی مشکوک در قاعده ی فراغ صحت شیء است در حالی که یقین داریم عمل مانند رکوع انجام شده است. بنا بر این شارع در مقام اثبات نمی تواند بین این دو جمع (۱) (۲) کند و عبارت (کل شیء) نمی تواند هر دو را برساند و هم مشکوک الوجود و هم مشکوک الصحه را برساند.

یلاحظ علیه (۳) : در قواعد، جامع را در نظر می گیرند نه خصوصیات را. مثلا در فلسفه آمده است: کل ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه و وجود یعنی هر ممکنی در دنیا مرکب از وجود و ماهیّت است. با لفظ کل ممکن، ممکن را در نظر گرفته ایم و حال آنکه ممکن خود بر دو قسم است: گاه مجرد است مانند ملائکه و عقول و نفوس و گاه مادی است مانند انسان و حیوان

و شجر. هر دو قسم ممکن در عبارت کل ممکن داخل است و در قاعده ی مزبور خصوصیات ممکن که مادی است یا مجرد مد نظر قرار ندارد.

در ما نحن فیه هم لفظ شیء ممکن است از باب شک در وجود باشد و یا از باب شک در وصف صحت و لازم نیست این دو فرق در هنگام ضرب قاعده لحاظ شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۱.
۲- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۴، ص۶۲۰.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۲.

الوجه الثانی: الاختلاف فی التجاوز عن الشیء (۱) (۲)

در قاعده ی تجاوز، تجاوز به معنای گذر کردن از محل است. (در آن معنا ندارد که تجاوز از خود شیء مراد باشد زیرا خود شیء مشکوک الوجود است.) بر خلاف قاعده ی فراغ که در آن تجاوز از خود شیء معتبر است. مثلا کسی در رکوع است و شک دارد که آیا قرائت نماز را انجام داده است یا نه این از باب تجاوز از محل است زیرا اصل وجود قرائت مشکوک است و تجاوز از خود شیء معنا ندارد ولی اگر شک در صحیح خواندن قرائت باشد این از باب تجاوز از خود شیء است نه تجاوز از محل.

یلاحظ علیه: عین جوابی که از اشکال قبلی بیان کردیم در اینجا هم جاری است و آن اینکه در ضرب قواعد، خصوصیات را در نظر نمی گیرند بلکه به جامع نظر دارند.

این دلیل از ایشان نیز ناظر به مقام اثبات است.

الوجه الثالث: یلزم التناقض فی التشریع (۳) (۴)

اگر کسی در رکوع شک کند که قرائت را انجام داده است یا نه قاعده ی تجاوز می گوید که نماز فرد صحیح است ولی قاعده ی فراغ چون بعد از نماز جاری است و فرد همچنان در نماز است می گوید که نماز فرد باطل است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۳.

۲- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۴، ص ۶۲۱.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۴.

۴- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۴، ص ۶۲۲.

یلاحظ علیه: این دلیل فوق العاده ضعیف و سست است زیرا

اولا: تعبد شارع به اینکه قرائت انجام شده است دلیل بر این است که نماز صحیح است و الا تعبد به اینکه قرائت انجام شده است با بطلان نماز سازگار نیست.

ثانیا: این اشکال مبنی بر این است که قاعده ی فراغ مخصوص بعد از نماز باشد و حال آنکه این قاعده در اثناء نماز هم جاری است. در روایات سخنی از کلمه ی فراغ نیست بلکه فقط از تجاوز سخن به میان آمده است و فراغ چیزی است که در لسان علماء جاری است. بنا بر این در فرض مزبور فرد چون از قرائت فارغ شده است قاعده ی فراغ نیز جاری است. خلاصه اینکه فراغ از شیء معتبر است نه فراغ از اصل عمل.

این دلیل ناظر به مقام ثبوت است.

الوجه الرابع: الجمع بین اللحاظین الآلی و الاستقلالی (۱)

اگر کسی دارویی برای مرضی درست می کند هنگام درست کردن دارو، به اجزاء نگاهی استقلالی دارد و هر جزئی را به مقداری خاص به دارو اضافه می کند. ولی وقتی داور درست شد، نگاه به اجزاء آلی و نگاه به کل، استقلالی می شود.

بنا بر این شارع مقدش که می فرماید: انما الشک فی شیء لم تجزه اگر در مقام بیان قاعده ی تجاوز باشد باید به اجزاء از لحاظ استقلالی نگاه کند ولی اگر در مقام بیان قاعده ی فراغ باشد چون این قاعده کل نماز را در نظر می گیرد نگاه شارع به اجزاء آلی می باشد و کل در اینجا استقلالی می باشد. مولی نمی تواند در لحاظ واحد به اجزاء هم از لحاظ استقلالی بنگرد و هم آلی.

ص: ۵۸۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۴.

این اشکال ناظر به مقام ثبوت است.

یلاحظ علیه: همان گونه که گفتیم هنگام ضرب قاعده، خصوصیات لحاظ نمی شود.

نتیجه اینکه قاعده ای به نام قاعده ی فراغ نداریم و هر جا که روایت است سخن از قاعده ی تجاوز می باشد.

دخول در غیر در قاعده ی تجاوز 94/01/16

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دخول در غیر در قاعده ی تجاوز

بحث در قاعده ی تجاوز (1) (2) (3) است.

الامر السادس: هل یشترط الدخول فی الغیر او یکفی التجاوز (4) (5)

آیا در اجرای قاعده ی تجاوز شرط است که از مشکوک خارج شویم و وارد شیء دیگر شویم یا اینکه صرف تجاوز کافی می باشد.

یک قول می گوید که باید از مشکوک خارج شده وارد جزء بعدی شد و الا باید به شک اعتنا کرد و قول دوم می گوید که مجرد تجاوز کافی است مگر اینکه تجاوز بدون دخول در غیر صدق نکند.

باید ابتدا روایات را بررسی کرد تا متوجه شد کدام قول صحیح است.

روایات بر سه طائفه است:

الطائفه الاولی: ما یدل علی کفایه المضی (6)

صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ کُلُّ مَا شَکَکْتَ فِیهِ مِمَّا قَدْ مَضَی فَامْضِهِ کَمَا هُوَ (7)

1- المبسوط فی اصول الفقه، ج4، ص349.

2- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج1، ص432.

3- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاری، ج3، ص325.

4- المبسوط فی اصول الفقه، ج4، ص366.

5- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاری، ج3، ص332.

6- المبسوط فی اصول الفقه، ج4، ص366.

۷- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۸، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۶، ح۳، ط آل البیت.

بر اساس این روایت صرف تجاوز کافی است و دخول در غیر لازم نمی باشد.

الطائفه الثانیه: روایات زراره و اسماعیل بن جابر که صدر و ذیل (۱) آن دلالت بر این دارد که باید در غیر داخل شد:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ قَدْ دَخَلَ فِی الْإِقَامَهِ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ وَ قَدْ کَبَّرَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی التَّکْبِیرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الْقِرَاءَهِ وَ قَدْ رَکَعَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ قَالَ یَمْضِی عَلَی صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ (۲)

هم صدر روایت حاوی سؤالاتی است که فرد از عمل خارج شده و وارد عمل دیگری شده است و هم ذیل روایت که ضابطه ای کلی را بیان می کند به صراحت دخول در غیر را ذکر می کند.

سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْیَمْضِ وَ إِنْ شَکَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْیَمْضِ کُلُّ شَیْ ءٍ شَکَّ فِیهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِی غَیْرِهِ فَلْیَمْضِ عَلَیْهِ (۳)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۷، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۴، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۷، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۱، ح۴، ط آل البیت.

الطائفه الثالثه (۱) : روایت ابن ابی یعفور که صدر آن دلالت بر دخول در غیر دارد ولی ذیل آن می گوید که صرف تجاوز کافی است:

عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی يَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا شَكَكْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَیْ ءٍ إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ (۲)

در صدر این روایت از دخول در غیر سخن به میان آمده است ولی در ذیل روایت صرف تجاوز ذکر شده است.

می توان جایی را تصور کرد که تجاوز و مضـی باشـد ولی دخول در غیر محقق نباشد مثلا انسان می بیند که رو به قبله است و تسبیح بر دست نـدارد و فرد خود را در حال فراغ می بینید و شک می کند که سلام نماز را گفته است یا نه. اگر این مورد را کنار بگذاریم، تجاوز غالبا نمی تواند بدون دخول در غیر تصور شود.

اللّهم اینکه در اینجا هم گفته شود دخول در غیر محقق شـده است زیرا همین حالت سکوتی که فرد دارد و رو به قبله است و سخن نمی گوید همان غیر است که فرد در آن داخل شده است.

ص: ۵۸۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۷.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۹، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۴، ح۲، ط آل البیت.

به هر حال از آنجا که موردی که تجاوز باشد ولی دخول در غیر نباشد بسیار کم است حتی اگر در بعضی از روایات دخول در غیر ذکر شده باشد می تواند ناظر به مورد غالب باشد و در نتیجه مفهوم ندارد.

بنا بر این تجاوز بدون دخول در غیر محقق نمی شود چه شک در وجود و عدم وجود عمل باشد یعنی ندانم قرائت را گفته ام یا نه و یا شک در صحت عمل باشد یعنی بدانم عمل را انجام داده ام ولی ندانم صحیح انجام داده ام یا نه.

حتی می توان گفت که اگر شک در انجام دادن و انجام ندادن عمل باشد باید حتما از محل تجاوز کند و داخل در غیر شود و الا محال است تجاوز صدق کند ولی دخول در غیر صدق نکند.

همچنین در شک در صحت، اگر فرد در اثناء نماز است باید وارد غیر شده باشد و الا اگر فرد شک کند مثلا ذکر رکوع را صحیح گفته است یا نه و همچنان در رکوع باشد تجاوز صدق نمی کند.

بله اگر فرد خود را در حالت بعد از نماز ببیند و شک کند سلام نماز را گفته است یا نه ممکن است دخول در غیر صدق کند.

به هر حال این مسأله کم فایده است.

الامر السابع (۱) (۲) : اگر دخول در غیر شرط باشد مراد از غیر چیست؟

ص: ۵۸۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۹.

۲- فرائد الأصول، الشيخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۳۲.

ههنا احتمالات اربعه:

الاحتمال الاول: مراد از غیر، ارکان (۱) است. یعنی غیر بایـد چیزی باشد که اگر فرد بداند عمل را نیاورده است نتواند برگردد مثلا فرد در قرائت شک می کنـد در حالی که در رکوع است. در این حال حتی اگر فرد بدانـد قرائت را انجام نداده است نمی تواند برگردد چه رسد به اینکه شک در قرائت داشته باشد.

الاحتمال الثانی: هر جزئی از اجزاء نماز می تواند غیر باشد بجز مقدمات آن جزء. بنا بر این اگر کسـی به سمت سجده می رود و شک می کند که سجده را انجام داده است یا نه، دخول در غیر صدق نمی کند. یا مثلا از سجده در حال حال ایستادن است و شک می کند که آیا سجده کرده است یا نه.

الاحتمال الثالث: بین جزء مشـکوک و جزء مـدخول یک نوع ارتباطی وجود داشـته باشـد و بین این دو ترتّب باشد مانند ترتّب سوره بر حمد یا ترتّب یک آیه از سوره ی حمد بر آیه ی بعد. بنا بر این اگر مدخول، ترتّب شـرعی نداشـته باشد تجاوز صدق نمی کند مثلا اگر کسی وسط حمد باشد و بعد به عنوان مستحب الحمد لله بگوید و بعد در جزء قبلی شک کند دخول در غیر صدق نکرده است.

الاحتمال الرابع (۲) : ان یکون سبق الاول (مشکوک) شرطا فی صحه الثانی و ترتّب الثانی علی الاول شرطا فی صحه الاول.

ص: ۵۸۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۹.

این قول علاوه بر قول سوم که ترتّب را کافی می داند یک قید دیگر را نیز اضافه می کند و آن اینکه صحت اولی باید بر دومی موقوف باشد و دومی هم موقوف بر سبق اولی باشد. اجزاء سوره ی حمد از این قرار است زیرا شرط صحت هر آیه موقوف بر آیه ی بعدی است و هر آیه ی بعدی هم باید مسبوق به آیه ی قبلی باشد و الا نماز فرد باطل است.

بنا بر این قنوت خارج می شود بر این اساس اگر کسی در قنوت باشد و در حمد شک کند تجاوز و دخول در غیر صدق نمی کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد با بررسی روایات خواهیم گفت که حق با کدامین قول از اقوال اربعه ی فوق است.

مراد از غیر در قاعده ی تجاوز ۹۴/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از غیر در قاعده ی تجاوز (۱) (۲)

بحث در قاعده ی تجاوز و گفتیم که دخول در غیر شرط است سپس به احتمالاتی که در مورد غیر و معنای آن بوده است اشاره کردیم و احتمال چهارم (۳) این بود که علاوه بر قول سوم که ترتّب را کافی می داند یک قید دیگر را نیز اضافه می کند و آن اینکه صحت اولی باید بر دومی موقوف باشد و دومی هم موقوف بر سبق اولی باشد. بنا بر این اگر فرد در قنوت باشد و شک کند که قرائت را صحیح انجام داده است یا نه دخول در غیر صدق نمی کند زیرا صحت قرائت متوقف بر قنوت نیست. هکذا اگر کسی بعد از سلام نماز سه بار الله اکبر بگوید و بعد در سلام شک کند. یا کسی که در مسح وضو شک کند و بعد وارد نماز شده باشد زیرا شرط صحت مسح متوقف بر نماز نیست (هرچند نماز متوقف بر اتمام مسح است.) یا مثلا فرد شک می کند که سلام نماز را گفته یا نه در حالی که لقمه ای در دهان فرد است و می جود.

ص: ۵۸۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۹.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۳۲.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۹.

حال باید اقوال چهارگانه ی فوق را بررسی کنیم.

اما قول اول می گفت که شک مانند نسیان است یعنی همانگونه که اگر فرد چیزی را فراموش کند مادامی که وارد رکن بعدی نشده است باید برگردد. شک هم همین گونه است بنا بر این اگر وارد رکن شده باشد تجاوز و دخول در غیر محقق نشده و نباید به شک اعتنا کرد.

یلاحظ علیه (۱) : این قیاس مع الفارق است زیرا در نسیان، فرد یقین دارد که عمل را نیاورده است و در نتیجه شارع حکم به

اعاده آن جزء می کنـد مثلا فرد هنگام تسبیحات است و یقین می کند که سـجده نکرده است که باید برگردد. ولی در ما نحن فیه سخن در شک در آوردن یا نیاوردن است. نمی توان حکم اعظم که در یقین است را در مورد حکم اضعف که شک است سرایت دارد.

اما القول الثانی (۲) : این قول مهم است و آن اینکه هر جزئی از اجزاء نماز غیر است و اگر فرد وارد جزء بعدی شود دخول در غیر صـدق می کنـد. بنا بر این هر آیه در سوره ی حمد نسـبت به آیه ی قبلی از باب دخول در غیر می باشد. بله مقدمات جزء بعدی از باب دخول در غیر نمی باشد بنا بر این اگر کسی به سمت سجده می رود و در رکوع شک کند باید برگردد و رکوع را انجام دهد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۷۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۷۰.

یلاحظ علیه:

اولا (1) : این حکم خلاف اطلاقات است زیرا در روایات دخول در غیر و تجاوز معیار شمرده شده است و مقدمات جزء نماز است و شروع به مقدمات یک جزء دخول در غیر محسوب می شود. بنا بر این غیر، هم اجزاء اصلیه و هم اجزاء فرعیه را شامل می شود.

ثانیا: اگر گفته شود که این اطلاقات در روایات زراره و روایت اسماعیل بن جابر مقید شده است زیرا امام علیه السلام در آن روایات به هوی به سمت سجود و یا نهوض از رکوع اعتنا نکرده است زیرا در این روایت می خوانیم:

سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْیَمْضِ وَ إِنْ شَکَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْیَمْضِ کُلُّ شَیْ ءٍ شَکَّ فِیهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِی غَیْرِهِ فَلْیَمْضِ عَلَیْهِ (2)

در این روایت امام علیه السلام فرموده است: إِنْ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ و نیامده است بعد الهوی الی السجود بنا بر این به هوی و رفتن به سمت سجده اعتباری نیست. و در فقره ی دوم آمده است: وَ إِنْ شَکَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ و نیامده است بعد ما (نهض) یعنی فرد بعد از اینکه کاملا ایستاده است در سجود شک می کند نه اینکه هنگام بلند شدن از سجده شک کرده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۷، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۱، ح۴، ط آل البیت.

جواب آن این است که احتمال شک در رکوع هنگام رفتن به سجده و احتمال شک در سجده هنگام حرکت به سمت ایستادن بسیار نادر است در نتیجه امام علیه السلام متذکر آن نشده است.

جواب دیگر این است که در دو روایت دیگر اجزاء غیر اصلیه را متذکر شده است و اما آنها را از باب دخول در غیر محسوب کرده است:

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (از علماء و فقهاء بصره) قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَهْوَی إِلَی السُّجُودِ فَلَمْ یَدْرِ أَ رَکَعَ أَمْ لَمْ یَرْکَعْ قَالَ قَدْ رَکَعَ (۱)

امام قدس سره بعد از روایت فوق می فرماید: از ذیل روایت که امام علیه السلام می فرماید: قَدْ رَکَعَ استفاده می شود که قاعده ی تجاوز از باب اماره است زیرا امام می فرماید: او رکوع کرده است.

فَضَالَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْتَتِمُّ قَائِماً فَلَا أَدْرِی رَکَعْتُ أَمْ لَا (یعنی می بینیم ایستاده ام و از حالت خمیدگی راست می شوم ولی نمی دانم رکوع را انجام داده ام یا نه) قَالَ بَلَی قَدْ رَکَعْتَ فَامْضِ فِی صَلَاتِکَ فَإِنَّمَا ذَلِکَ مِنَ الشَّیْطَانِ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۸، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۳، ح۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۷، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۰، ح۳، ط آل البیت.

بعد از رد کردن قول اول و دوم قول سوم ثابت می شود و آن اینکه دخول در غیر مطلقا موجب صدق تجاوز می کند چه غیر از اجزاء اصلیه باشد و چه از اجزاء غیر اصلیه. بنا بر این حتی اگر کسی در حال نهوض از رکوع و یا هوی به سمت سجده باشد و شک کند، قاعده ی تجاوز جاری می شود.

با این حال می گوییم: عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ که روایت فوق را ذکر کرده بود که بر اساس آن دخول در اجزاء غیر اصلیه نیز موجب صدق دخول در غیر بود روایت دیگری دارد که خلاف آن را ثابت می کند:

عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَفَعَ رَأْسَهُ عَنِ السُّجُودِ فَشَکَّ قَبْلَ أَنْ یَسْتَوِیَ جَالِساً فَلَمْ یَدْرِ أَ سَجَدَ أَمْ لَمْ یَسْجُدْ قَالَ یَسْجُدُ قُلْتُ فَرَجُلٌ نَهَضَ مِنْ سُجُودِهِ فَشَکَّ قَبْلَ أَنْ یَسْتَوِیَ قَائِماً فَلَمْ یَدْرِ أَ سَجَدَ أَمْ لَمْ یَسْجُدْ قَالَ یَسْجُدُ (۱)

در این روایت فرد سرش را از سجده برداشته و هنوز کاملا ننشسته است و شک می کند با این حال امام علیه السلام حکم به اعاده ی سجده می کند و در نتیجه به مقدمات ارزش قائل نشده است زیرا رفتن به سمت نشستن، مقدمه ی نشستن است. شق دوم سؤال ایشان نیز بر همین اساس است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۶۹، ابواب السجود، باب۱۵، شماره۸۲۰۷، ح۶، ط آل البیت.

نقول: این دو روایت عبد الرحمن با هم تعارض کرده و تساقط می کنند و روایت فضیل را نیز کنار می گذاریم در نتیجه به سراغ اطلاقات می رویم که مثلا می گوید:

عَنِ الْمُفِیدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْکَرِیمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا شَکَکْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَلَیْسَ شَکُّکَ بِشَیْ ءٍ إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ (۱)

اگر هم اطلاقی در کار نبود به سراغ اصول عملیه می رفتیم که خوشبختانه در اینجا در روایات، اطلاق وجود دارد.

بنا بر این دخول در غیر چه دخول جزء اجزاء اصلیه باشد و چه غیر اصلیه موجب اجرای قاعده ی تجاوز است.

اما القول الرابع (۲) : این قول را در اول بحث توضیح دادیم و جواب آن این است که هیچ دلیلی بر این قول نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد باید معنای محل را توضیح دهیم. یعنی اگر شک در محل باشد باید به شک اعتنا کرد.

معنای محل در قاعده ی تجاوز ۹۴/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای محل در قاعده ی تجاوز

ص: ۵۹۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۹، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۴، ح۲، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۳.

بحث در قاعده ی تجاوز است و به این نتیجه رسیدیم که دخول در غیر چه در دخول جزء اجزاء اصلیه باشد و چه غیر اصلیه موجب اجرای قاعده ی تجاوز است زیرا در روایات مطلقاتی داریم که مطلق دخول در غیر را کافی می داند. بعد اضافه کردیم که در روایت فضیل بن یسار و روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله هویّ و نهوض هم مصداق دخول در غیر می باشد. بعد از آن گفتیم که عبد الرحمان روایتی نقل می کند که امام علیه السلام در آن به نهوض و هویّ ارزشی قائل نشده است و به این نتیجه رسیدیم که این دو طائفه از روایات تعارض و تساقط می کنند و در نتیجه به همان مطلقات رجوع می کنیم.

امروز تصمیم داریم از نظر فوق عدول کنیم و آن اینکه در روایت فضیل و عبد الرحمن آمده است که این شک کار شیطان است و نباید به آن اعتنا کرد. از این عبارت این نکته استفاده می شود که اگر امام علیه السلام دستور به عدم اعتناء می دهد به سبب این نیست که شک مزبور بعد از محل می باشد بلکه به سبب این است که فرد، کثیر الشک شده است و چنین فردی نباید به شک اعتنا کند. بنا بر این دو روایت فوق که تصور می کردیم در آن به هویّ و نهوض ارزش بار شده است به چنین

چیزی دلالت ندارد و اگر فرد، وسواسی نبود امام علیه السلام دستور به بازگشت و اعتنا به شک می داد.

ص: ۵۹۵

نتیجه اینکه روایت دیگر عبد الرحمن که امام علیه السلام در آن به هویّ و نهوض اعتباری قائل نیست و شک در این حالت را معتبر می شمارد، تقویت می شود. وقتی این روایت حجّت شد واضح است که مطلقات را تخصیص می زند و نتیجه این می شود که اگر انسان از جزئی خارج و وارد جزء بعدی شد نباید به شک خود اعتنا کند مگر اینکه جزء بعدی از باب مقدمه مانند هویّ و نهوض باشد.

المقام الثامن: ما هو المراد من المحل (۱) (۲)

شک بعد از محل را شک در وجود به کار می برند نه در شک در صحت. یعنی اگر کسی شک دارد که عملی را انجام داده است یا نه اگر شک او در محل است باید اعتنا کند و آن را دوباره انجام دهد و اگر بعد از محل است نباید اعتنا کند. در شک در صحت کلمه ی محل را کمتر به کار می برند.

حال این مسأله پیش می آید که مراد از محل چیست؟

ههنا احتمالات اربعه:

الاحتمال الاول: المحل الشرعی

الاحتمال الثانی: المحل العقلی

الاحتمال الثالث: المحل العرفی

الاحتمال الرابع: المحل العادی

اما المحل الشرعی: محل شرعی آن است که در جایگاه آن در کتاب و سنت مشخص شده است مثلا آیه ی دوم سوره ی حمد قبل از آیه ی اول است و یا سوره، بعد از حمد و قبل از رکوع است و هکذا.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۳.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۳۳۰.

اما المحل العقلی: مثلا در الله اکبر، باء بعد از کاف و قبل از راء می باشد. عقلا باء از کاف متأخر است.

امـا المحل العرفی: عرفا وقتی انسان حرف می زنـد در وسط آن مکث نمی کنـد بلکه به شـکلی نسـبتا مـداوم کلمات را ادا می کند. همچنین در عملی که انجام می دهد که عرفا آن را متصلا انجام می دهد.

اما المحل العادی: مثلا فردی برای غسل کردن به حمام رفته است و سـلیقه ی او این است که ابتدا سـر و گردن و سـریع سـمت راست و سـریع سمت چپ را بشوید. او شرعا می تواند بین این اجزاء فاصله بیندازد ولی غالبا همه را با هم انجام می دهد. حال او از حمام بیرون آمده است و شک می کند که آیا سمت چپ را شسته است یا نه. او از محل شرعی نگذشته است زیرا فاصله بین اعضاء اشکال ندارد ولی عادتا از محل گذشته است.

از آنجـا که عمل، عملی شـرعی است بایـد میزان محل شـرعی باشـد. این از باب مناسـبت حکم و موضوع است. بنا بر این اگر مشغول خواندن آیه از سوره ی حمد هستیم و بعد در دو آیه ی قبل شک کنم شک مزبور، بعد از محل است.

اما محل عقلی که اصلا نباید مطرح شود

اما محل عرفی، ظاهرا به همان محل شرعی بر می گردد.

امـا محل عادی نیز برای ما معتبر است و گذشـتن از محل عادی موجب اجرای قاعـده ی تجاوز می شود زیرا در روایات آمـده است که فرد هنگـام عمـل هشـیارتر از زمـان شـک است. البته این فتوا شـاذ است ولی به نظر مـا معتبر می باشـد و الا علماء می گویند که چون زمان شک باقی است باید برگردد و تدارک نماید.

ص: ۵۹۷

البته مخفی نماند که بحث در جایی است که عملی انجام شود و بعد انسان در آن شک کند ولی اگر شک در اصل انجام دادن عمل داشته باشد. مثلا فرد همیشه عادت دارد که اول وقت نماز بخواند و حال نیم ساعت به غروب است و شک کند که آیا نماز ظهر را خوانده است یا نه در اینجا قاعده ی تجاوز جاری نمی باشد.

المقام التاسع: هل المضی عزیمه او رخصه (۱)

عزیمت به معنای لزوم و رخصت به معنای انتخاب است. بحث در این است که آیا واجب است که فرد بعد از محل، به شک اعتنا نکند به گونه ای که اگر برگردد و اعتنا کند خلاف شرع است یا اینکه رخصت است به این معنا که مادامی که فرد به رکن نرسیده است می تواند برگردد.

ظاهر روایات این است که مضی، عزیمت می باشد نه رخصت. آیت الله عراقی (۲) در اینجا بیانی دارد و آن اینکه در روایات از صیغه ی خبریه ی (یمضی) استفاده شده است که آکد از امر است و لزوم را بیشتر می رساند. علت آکد بودن این است که فرد عمل، را انجام شده تلقی می کند مانند پدری که می خواهد به فرزندش دستور دهد نمازش را بخواند که به جای (صلّ) از (یصلی) استفاده کرده می گوید: ولدی یصلی.

بنا بر این اگر کسی بعد از محل، برگردد و به شک اعتنا کند او در نماز، چیزی را اضافه کرده است و در نتیجه مشمول حدیث من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده می شود. بنا بر این وقتی بعد از محل شک می کنیم و شارع دستور به مضیّ و عدم اعتنا می دهد این علامت آن است که چه عمل سابق را آورده باشم و یا نیاورده باشم باید بناء را بر این بگذارم که آورده ام. از این رو نباید بگردم و دوباره آن را بیاورم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۶.

اضافه می کنیم (۱) : در بعضی از روایات نهی از اعاده شده بود مانند صحیحه ی محمد بن مسلم که امام علیه السلام می فرماید: لَا يُعِيدُ وَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ (۲) و واضح است که نهی دلالت بر فساد می کند.

البته اگر کسی می خواهد احتیاط کند باید به شکل منفصل احتیاط کند یعنی بعد از آنکه نمازش تمام شده است دوباره همان نماز را از ابتدا بخواند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد مبحث جریان قاعده در اجزاء غیر مستقله (۳) را مطرح می کنیم.

اجرای قاعده ی تجاوز در اجزاء غیر مستقله ۹۴/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجرای قاعده ی تجاوز در اجزاء غیر مستقله (۴)

بحث در قاعده ی تجاوز و به امر دهم رسیده ایم.

الامر العاشر: فی جریان القاعده فی الاجزاء غیر المستقله

اجزاء گاه مستقله است مانند اذان، اقامه، قرائت، سوره و مانند آن. هر یک از این اجزاء یک جزء مستقل می باشند.

و گاه غیر مستقله است مانند فصول و بندهای اذان و اقامه، آیات مختلفی که در سوره ی حمد و سوره خوانده می شود.

بحث در این است که آیا قاعده ی تجاوز مخصوص اجزاء مستقله است یا اینکه در اجزاء غیر مستقله هم جاری می شود مثلا اگر فرد هنگام اقامه شک کند که آیا یک فقره از اذان را گفته است یا نه می تواند به سراغ قاعده ی تجاوز رود و اعتنا نکند یا نه.

ص: ۵۹۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۶.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۴۶، ابواب الخلل، باب۲۷، شماره ۱۰۵۵۰، ح۱، ط آل البیت.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۷.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۷.

شیخ انصاری (۱) (۲) قائل است که قاعده ی تجاوز مربوط به اجزاء مستقله است و در غیر مستقله جاری نمی شود بنا بر این اگر کسی مثلا در آخر اذان باشد و در فقره از فقرات قبلی اذان شک کند قاعده ی تجاوز در آن جاری نیست.

البته شیخ دلیل محکمی بر مدعای خود ارائه نمی شود. ما قبل از بیان دلیل ایشان نظر خود را بیان می کنیم و آن اینکه در

روایاتی که خوانده بودیم گاه صدر روایات در مورد اجزاء مستقله بوده است مانند روایت زراره که می گوید: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ قَدْ دَخَلَ فِی الْإِقَامَهِ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ وَ قَدْ کَبَّرَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی التَّکْبِیرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الْقِرَاءَهِ وَ قَدْ رَکَعَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ قَالَ یَمْضِی عَلَی صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ (۳)

اما ذیل روایت اعم است و خروج از عمل و دخول در غیر را در اجرای قاعده ی تجاوز کافی می داند.

ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا امام علیه السلام در صدر روایت فوق و روایت اسماعیل بن جابر به مثال به اجزاء مستقله روی می آورد؟ ولی جواب آن این است که شک در اجزاء غیر مستقله نادر است مثلا بعید است کسی که در وسط حمد است در آیات قبلی شک کند و حال آنکه همه را دارد پشت سر هم می خواند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۷.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۳۸.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۷، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۴، ح۱، ط آل البیت.

روایت اسماعیل بن جابر نیز همین گونه است:

سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْیَمْضِ وَ إِنْ شَکَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْیَمْضِ کُلُّ شَیْ ءٍ شَکَّ فِیهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِی غَیْرِهِ فَلْیَمْضِ عَلَیْهِ (۱)

این روایات صحیحه است.

در این روایت نیز هرچند مثال های فوق در مورد اجزاء مستقله است ولی ذیل روایت حاوی حکم عام است که اجزاء غیر مستقله را شامل می شود.

علماء نیز عموم تعلیل را بر مثال های موجود در روایت مقدم داشته اند کما اینکه در مورد لا تنقض الیقین بالشک، هرچند مورد روایات در مورد ثوب و مانند آن است ولی قائل هستند که استصحاب در همه ی ابواب جاری می شود.

دلیل شیخ انصاری (۲) : در روایت است که در اثناء وضو قاعده ی تجاوز جاری نیست:

عَنِ الْمُفِیدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْکَرِیمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا شَکَکْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَلَیْسَ شَکُّکَ بِشَیْ ءٍ إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ (۳)

ص: ۶۰۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۳۱۷، ابواب الرکوع، باب۱۳، شماره۸۰۷۱، ح۴، ط آل البیت.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۳۶.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۹، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۴، ح۲، ط آل البیت.

این روایات می گوید که وضو، عمل واحدی است و شک در اثناء آن موجب می شود که وضو را اعاده کنند. روایات دیگری نیز در این مورد وجود دارد و حتی علماء تیمّم و غسل را به وضو ملحق کرده اند. بنا بر این اگر در اثناء عمل انسان در اجزاء وضو شک کند باید اعتنا کند. بله اگر وضو تمام شود و بعد انسان در اجزاء وضو شک کند نباید اعتنا کند.

یلاحظ علیه: در میان طهارات ثلاث فقط وضو منصوص است و در مورد غسل و تیمّم نصی وجود ندارد. بنا بر این اگر یک مورد منصوص است سبب نمی شود که ما حکمی کلی صادر کنیم و بگوییم که شک در اجزاء غیر مستقله در هیچ جا (اعم از نماز و حج و سایر عبادات) موجب اجرای قاعده ی تجاوز نیست.

دلیل دوم شیخ انصاری: در روایاتی آمده بود که در هویّ و نهوض اگر در عمل سابق شک کنیم باید اعتنا کنیم.

یلاحظ علیه: قیاس اجزاء غیر مستقله به هویّ و نهوض مع الفارق است زیرا هویّ و نهوض از اجزاء تبعی است ولی همه جا این گونه نیست مثلا فصول اذان و اقامه برای خود استقلال دارند و مقدمه برای عمل بعدی نیستند.

نتیجه اینکه قاعده ی تجاوز علاوه بر اجزاء مستقله در اجزاء غیر مستقله نیز جاری می شود.

در سابق نیز گفتیم که مراد از خروج از محل، محل شرعی است بنا بر این اگر در محل جزئی هستیم که از جزء سابق خارج شده ایم همین مقدار کافی است که قاعده ی تجاوز جاری شود. وقتی از نظر شرعی شهادت اول در اذان جایگاهش در رتبه ی پنجم است و حیّ علی الصلاه در جزء یازدهم این نشان می دهد که محل اولی گذشته است و نباید به شک در آن اعتنا کرد.

همچنین عموم تعلیلاتی مانند اینکه فرد هنگام عمل، اذکر و هشیارتر از بعد از عمل است نشان می دهد که فرد هنگامی که می خواست فصول سابق اذان را بگوید هشیارتر از زمانی است که از آن محل گذشته است و شک می کند. این عموم تعلیل اجزاء غیر مستقله نیز شامل می شود.

الامر الحادی عشر: الشک فی الصحه (۱)

الشک علی قسمین: شک فی الوجود و شک فی الصحه. مثلا گاه شک می کنیم که آیا حمد را خواندیم یا نه این از باب شک در وجود است. ولی گاه می دانیم که حمد را خوانده ایم ولی نمی دانیم که آن را درست خوانده ایم یا نه. این از باب شک در صحت است.

به نظر ما قاعده ی تجاوز هر دو مورد را شامل می شود. علت آن روایت زراره و روایت اسماعیل بن جابر است. صدر این دو روایت در مورد شک در وجود است زیرا فرد مثلا هنگام اقامه شک می کند که آیا اذان را خوانده است یا نه. ولی تعلیلی که امام علیه السلام در ذیل روایت بیان می کند در مورد شک در صحت است زیرا وقتی امام علیه السلام می فرماید: اذا خرجت عن شیء معنایش آن است که فرد از شیء موجود خارج شده است و بعد که شک می کند در صحت آن شک می کند. بنا بر این ذیل این دو روایت یا اعم است و یا ظهور در شک در صحت دارد. (اگر وجودی در کار نباشد خروج از آن معنا ندارد. بنا بر این روایت فوق می گوید که شیئی وجود دارد که ما از آن در آمده ایم و این علامت این است که شک در صحت است نه در وجود.)

ص: ۶۰۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۸۰.

بـا این حـال شـیخ انصـاری چون قائل به دو قاعـده است به مشـکل بر می خورد. همچنین آیت الله خوئی. اینها قائل هسـتند که روایـات قاعـده ی تجـاوز شـک در صـحت را شامل می شود و برای شک در صـحت به قاعـده ی دومی ماننـد قاعـده ی فراغ احتیاج داریم.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم.

اجرای قاعده ی تجاوز در شک صحت و در شک در شروط ۹۴/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجرای قاعده ی تجاوز در شک صحت و در شک در شروط

الامر الحادی عشر: فی الشک فی الصحه (۱)

گاه انسان در وجود عمل شک می کند مثلا شک می کند آیا اذان یا گفته است یا نه. ولی گاه می داند که عمل را انجام داده است ولی شک دارد که آیا وصف آن مانند صحت صحیح بوده است یا نه.

شیخ انصاری (۲) فصـلی برای این امر باز کرده است و ابتدا این قول را تقویت می کند که شک در صـحت به شک در وجود بر می گردد به این گونه که شک در صـحت در واقع شک در وجود شیء صحیح است. یعنی اگر کسی شک که یک آیه از سوره ی حمد را به شکل صحیح موجود کرده است یا نه این عبارت دیگری از شک در وجود می باشد.

بعد از این قول بر می گردد و قائل می شود که ظاهرا این دو شک با هم متفاوت می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۸۰.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۴۲.

نقول (۱) : اینکه این دو شک به یک شک بر می گردد یا نه در مسأله ی ما تأثیری ندارد و آنچه مهم این است که آیا روایات ما هر دو را شامل می شود یا نه.

صـدر یـک سـری از روایـات ظهور در شـک در وجوب دارد (در جلسه ی قبـل به روایت زراره، اسـماعیل بن جـابر و ابن ابی یعفور اشـاره کردیم.) ولی ذیـل این روایت که حـاوی کبری و حکمی کلی است ظهور بیشتری در شک در صـحت دارد زیرا دستور به (فامضه) در جایی که در شیء شک می شود این است که شیئی وجود دارد که باید از آن گذشت.

اضف الی ذلک: اگر قاعـده ی تجاوز در شک در وجود حجّت باشـد به طریق اولی در شک در صـحت نیز حجّت است. زیرا وقتی فرد در اصـل وجود شک کنـد و در آن نبایـد اعتنا کنـد در جایی که در وصف وجود شک می کنـد بایـد به طریق اولی

اعتنا نکند. این نکته در رسائل نیز وجود دارد.

همچنین در سابق گفتیم که در ضرب قاعده، خصوصیات را در نظر نمی گیرند بنا بر این در قاعده ی تجاوز که در روایت آمده است: إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ ءٍ (۲) امری است کلی و این خصوصیات که از باب شک در وجود است یا شک در صحت در آن منظور نمی باشد.

ص: ۶۰۵

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۳۸۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۳۷، ابواب الخلل، باب۲۳، شماره۱۰۵۲۴، ح۱، ط آل البیت.

الامر الثانی عشر (۱) : فی جریان القاعده فی الشروط

تا به حال بحث ما در این بود که قاعـده ی تجاوز را در اجزاء ماننـد اذان، اقامه، حمد، سوره و مانند آن جاری می کردیم ولی اکنون به سراغ شروط می رویم.

فرق شرط با جزء: در جزء، هم قید داخل است و هم تقید. مثلا در سوره، هم ذات سوره داخل در نماز است و هم اتصاف نماز به سوره (یعنی بقیه ی اجزاء نیز باید مقرون به سوره باشد که آن با اتصال و تقید می نامند.)

اما در شـرط، ذات شرط خارج است مثلا قبله و لباس ستر، خارج است. ولی تقید داخل در مأمور به است یعنی نماز باید رو به قبله باشد ولی قبله خارج از نماز است. حال سخن در این است که آیا قاعده ی تجاوز در شروط نیز جاری است یا نه.

ههنا اقوال اربعه:

القول الاـول: صاحب جواهر می فرمایـد: بین شـروط و اجزاء فرقی نیست (۲) و در هر دو مورد اگر از محـل بگـذریم و شـک کنیم نبایـد اعتنا کنیم. مثلا فرد در حال خوانـدن نماز عصـر است و شـرط نماز عصـر این است که نماز ظهر بر آن مقدم باشد. حال اگر فرد در وسط نماز عصـر شک کنـد که نماز ظهر را خوانـده است یا نه قاعـده ی تجاوز جاری شـده و فرد نبایـد جاری کند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۸۳.

۲- جواهر الکلام، محمد حسن جواهری، ج۲، ص۳۶۳.

القول الثانی: صاحب مدارک و جمعی دیگر قائل (۱) هستند که قاعده ی تجاوز مخصوص اجزاء است و در شروط جاری نمی شود. بنا بر این اگر کسی موقع نماز عصر شک کند که نماز ظهر را خوانده است یا نه باید نماز را به هم بزند و ظهر را بخواند و بعد به سراغ نماز عصر برود.

القول الثالث: شیخ انصاری (۲) قائل است که قاعده ی تجاوز در شروط جاری می شود ولی صحت نسبی را ثابت می کند نه صحت مطلق را. مثلا ـ فرد در نماز عصر است و شک می کند که نماز ظهر را خوانده است یا نه. قاعده ی تجاوز در اینجا جاری می شود ولی فقط می گوید که نماز عصر واجد شرط است و صحیح می باشد ولی ثابت نمی کند که نماز ظهر واقعا خوانده شده است. در نتیجه فرد بعد از نماز عصر باید نماز ظهر را نیز بخواند. در عروه الوثقی (۳) نیز همین فتوا داده شده است.

القول الرابع (۴) : فرق بین اینکه قاعده ی تجاوز اماره باشد یا اصل عملی. اگر اماره باشد در شک در شروط جاری می شود و الا نه. اگر قاعده ی تجاوز مانند خبر ثقه از امارات باشد و از واقع خبر دهد، هم نماز عصر صحیح است و هم لازم نیست نماز ظهر را خواند. اما اگر اصل باشد در شروط جاری نمی شود.

۱- کشف اللثام، المحقق الإصفهانی، ج۵، ص۴۱۱.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۴۲.

۳- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۳، ص۳۵۵، ط جامعه مدرسین.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۸۴.

مثالی دیگر: اگر فرد در اثناء نماز ظهر شک کند که وضو گرفته است یا نه. اگر قاعده ی تجاوز صحت نسبی را ثابت کند می گوییم که نماز ظهر، واجد شرط است و صحیح می باشد. در عین حال باید برای نمازهای بعدی وضو گرفت.

نقول: ان الشروط علی اقسام:

القسم الاول: ما یؤد مقوما للصلاه و مسقطا لعنوان الصلاه

بعضی از شروط جنبه ی مقومی دارد. مثلا در نماز، قصد عنوان الصلاه و قصد قربت از این قبیل شروط است. مثلا من خود را در حال رکوع می بینم ولی نمی دانم به سبب ورزش در این حالت هستم یا اینکه در وسط نماز می باشم. یا مثلا در حال گفتن ذکر رکوع هستم ولی نمی دانم به نیّت نماز، عمل را شروع کرده به اینجا رسیده ام یا برای ورزش چنین کرده ام و دفعتا شروع به گفتن ذکر رکوع کرده ام. اینجا اصلا قاعده ی تجاوز جاری نمی شود زیرا این قاعده در جایی جاری می شود که اصل موضوع محرز باشد نه در مورد فوق که چنین نیست.

یا مثلاـ کسی موقوفه ای را می فروشد و نمی دانیم مجوز داشته است یا نه. در اینجا نمی توان اصاله الصحه جاری کرد زیرا شرط بیع موقوفه این است که فروشنده غبطه داشته باشد و من نمی دانم چنین چیزی موجود است یا نه. از آنجا که صحت بیع وقف متوقف بر این است که غبطه را احراز کنیم و در اینجا موجود نیست، اصاله الصحه فی فعل الغیر هم جاری نمی شود.

ص: ۶۰۸

همچنین است در فروش مال یتیم که باید به نفع یتیم باشد و در هنگام شک در آن نمی توان اصاله الصحه جاری کرد.

القسم الثانی: ما لیس مقوما

مثلا چیزی شرط است ولی جایگاه آن خارج از نماز می باشد. مانند نماز و اقامه نسبت به صحت نماز که اگر صحت نماز مشروط به آنها باشد و فرد هنگام نماز شک کند که آیا آنها را خوانده است یا نه قاعده ی تجاوز در آن جاری است زیرا جایگاه اذان و اقامه قبل از نماز است و از محل آنها گذشته است. مضافا بر اینکه روایات ما اطلاق دارد و هم شک در جزء را شامل می شود و هم شک در شرط را.

القسم الثالث: احراز شرط هرچند در اول عمل است ولی تا آخر عمل باید استدامه داشته باشد. مانند ستر عورت، طهارت ثوب و استقبال قبله (بر خلاف قسم قبلی که جایگاه آن هرچند در اول عمل است ولی استمرار در آن لازم نیست.)

از آنجا که جایگاه احراز آن در اول نماز است باید قاعده ی تجاوز جاری شود زیرا اگر کسی از اول نماز بگذرد از محل احراز آن گذشته است. ولی از آن سو، در عین حال این شرط باید تا آخر ادامه داشته باشد بنا بر این محل آن تا آخر نماز باقی است.

باید صورت های مسأله را از هم تفکیک کنیم:

مثلا فرد در رکعت دوم است و می داند ساتر دارد و شک دارد که در رکعت قبل واجد ساتر بوده است یا نه. قاعده ی تجاوز در اینجا جاری است.

ص: ۶۰۹

اما اگر عکس صورت قبلی کسی یقین داشته باشد که در رکعت قبل ساتر داشته است و شک کند که الآن ساتر دارد یا نه. قاعده ی تجاوز در اینجا جاری نیست زیرا فرد از محل شک نگذشته است.

اما در مورد طهارت حدثیه (وضو) می گوییم: جایگاه احراز آن مانند استقبال، طهارت لباس و ستر عورت، در ابتدای نماز است ولی استمرار آن تا آخر نماز است. علت اینکه این شرط را جدا کردیم اشکالی است که امام قدس سره مطرح کرده است که آن را ان شاء الله در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

قاعده ی تجاوز در طهارات ثلاث ۹۴/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی تجاوز در طهارات ثلاث

بحث در جریان قاعده ی تجاوز در شروط است. در جلسه ی قبل اقوال و اقسام شرط را بیان کردیم. گفتیم شرط گاه مقوّم عنوان صلات است به گونه ای که اگر نباشد، عنوان صلات صدق نمی کند. اگر چنین شرطی مورد شک واقع شود باید به آن اعتنا کرد و قاعده ی تجاوز جاری نیست زیرا این قاعده هنگامی جاری می شود که موضوع، محرز باشد.

گاه شرط، مقوّم نیست ولی شارع جایگاه آن را در اول نماز معین کرده است مانند اذان و اقامه بنا بر این فرض که واجب است قبل از اذان خوانده شود. بنا بر این اگر انسان در اول نماز باشد و در آن دو شک کند قاعده ی تجاوز جاری می شود.

اگر شرط مقوّم نباشد و جایگاه آن هم در اول نماز باشد ولی استمرار آن در نماز شرط باشد مانند ستر و استقبال اگر در اثناء نماز در آن شک کنیم چند صورت برای آن وجود دارد:

ص: ۶۱۰

مثلا فرد در رکعت دوم است و می داند ساتر دارد و شک دارد که در رکعت قبل واجد ساتر بوده است یا نه. قاعده ی تجاوز در اینجا جاری است.

اما اگر عکس صورت قبلی باشد یعنی کسی یقین داشته باشد که در رکعت قبل ساتر داشته است و شک کند که الآن ساتر دارد یا نه. قاعده ی تجاوز در اینجا جاری نیست زیرا فرد از محل شک نگذشته است.

اما اگر شک در طهارت حدثیه باشد به این گونه که فرد در نماز است و نمی داند طهارت دارد یا نه. فرض در جایی است که حالت سابقه مجهول است و الا همان را باید استصحاب کرد.

حکم در مسأله طبق مبنی، متفاوت است:

اگر بگوییم که طهارت حدثیه عبارت از غسلات و مسحات است و آن هم در اول نماز باید احراز شود. طبق این مبنا اگر

کسی در اثناء نماز شک کند قاعده ی تجاوز در آن جاری می شود. ظاهر آیه ی قرآن نیز همین است: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ) (۱) یعنی قبل از نماز باید دو غسله و دو مسحه را به نیّت قربت انجام داد. بنا بر این، استمرار این شرایط در طول نماز معتبر نیست و طهارت حدثیه از ستر و اسقبال جدا می شود به این گونه که در ستر و استقبال، استدامه شرط است ولی در طهارت حدثیه استدامه معنا ندارد زیرا در غسله و مسحه معنا ندارد که در طول نماز ادامه یابد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

مبنای دیگر این است که طهارت حدثیه عبارت از الغسلتان و المسحتان نیست بلکه عبارت است از نورانیت نفسانی که از آن غسلتان و مسحتان ناشی می شود. کما اینکه در روایات آمده است که وضو نور است و وضو بعد از وضو نور بعد از نور است. طبق این مبنا، استدامه در طهارت نفسانیه شرط است و حکم آن مانند ستر و استقبال می شود.

روایتی وجود دارد که آن را دلیل بر قول دوم دانسته اند راوی از امام علیه السلام می پرسد که من یقین به وضو داشتم ولی در نماز شک می کنم. امام علیه السلام می فرماید: باید نماز را برهم زد و بعد از وضو دوباره خواند. اما اگر این شک بعد از نماز باشد اشکال ندارد.

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ یَکُونُ عَلَی وُضُوءٍ وَ یَشُکُّ عَلَی وُضُوءٍ هُوَ أَمْ لَا قَالَ إِذَا ذَکَرَ وَ هُوَ فِی صَلَاتِهِ انْصَرَفَ فَتَوَضَّأَ وَ أَعَادَهَا وَ إِنْ ذَکَرَ وَ قَدْ فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ أَجْزَأَهُ ذَلِکَ (۱)

این روایت صحیحه است.

وجه استدلال به این گونه است که روایت فوق را نمی توان بر استصحاب حمل کرد زیرا اگر از باب شک در بقاء باشد باید همان طهارت را استصحاب کرد و در نتیجه نماز صحیح است. بنا بر این این حدیث ناظر به شک ساری است که نام دیگر آن قاعده ی یقین می باشد. یعنی فرد یقین داشت که وضو دارد و بعد در همان یقین شک می کند که آیا یقین سابق او درست بوده است یا نه. حال که چنین شد، می گوییم اگر وضو عبارت از غسلتان و مسحتان بود شک مزبور بی پایه بود. بنا بر این وضو همان طهات نفسانی است که باید در طول نماز ادامه داشته باشد و در نتیجه اگر فرد در اثناء نماز شک کند شک او در محل است و باید به آن اعتنا کند و در نتیجه باید نماز را به هم بزند و بعد از وضو دوباره بخواند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۳، ابواب الوضوء، باب۴۴، شماره۱۲۵۳، ح۲، ط آل البیت.

یلاحظ علیه: این روایت را باید حمل بر استحباب کرد زیرا اگر به هم زدن نماز واجب بود بین شک در اثناء و بعد از آن فرقی نبود.

نتیجه اینکه به نظر ما وضو همان غسلتان و مسحتان است و اگر کسی در اثناء نماز شک کند، شک او بعد از محل است و قاعده ی تجاوز جاری می شود.

الامر الثالثه عشر: خروج الطهارات الثلاث

اگر کسی در اثناء طهارات ثلاث شک کند قاعده ی تجاوز در آن جاری نیست. مثلا اگر کسی هنگامی که دست راست را می شوید شک کند که صورت را شسته است یا نه باید اعتنا کند.

بر این مسأله به چهار روایت تمسک کرده اند. دلالت یک روایت خوب است استدلال به دو روایت با سختی همراه است و جای بحث دارد و روایت چهارم مشکل دارد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِیدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِیسَ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا کُنْتَ قَاعِداً عَلَی وُضُوئِکَ فَلَمْ تَدْرِ أَ غَسَلْتَ ذِرَاعَیْکَ أَمْ لَا (مثلا هوا گرم است و دست ها سریع خشک شده است و در نتیجه شک رخ می دهد.) فَأَعِدْ عَلَیْهِمَا وَ عَلَی جَمِیعِ مَا شَکَکْتَ فِیهِ أَنَّکَ لَمْ تَغْسِلْهُ وَ تَمْسَحْهُ مِمَّا سَمَّی اللَّهُ مَا دُمْتَ فِی حَالِ الْوُضُوءِ ... (1)

ص: ۶۱۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۹، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۳، ح۱، ط آل البیت.

این روایت صحیحه است.

دلالت این روایت بسیار شفاف و خوب است.

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ (۱)

این روایت موثقه است.

دلالت حدیث بر مدعی به سبب قیدی است که در کلام راوی است. راوی از شک در بعد از وضو سؤال می کند و مفهوم آن این است که حکم مزبور مخصوص بعد از وضو است نه حین وضوء. بنا بر این هنگام شک در حین وضو باید به آن اعتنا کرد.

یلاحظ علیه: قید در صورتی مفهوم دارد که در کلام امام علیه السلام باشد. قید اگر در کلام راوی باشد مفهوم ندارد و صرفا معنایش این است که راوی از یک شق خاصی سؤال کرده است و امام علیه السلام هم مطابق همان جواب فرموده است.

مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَغْسِلُ وَجْهِي ثُمَّ أَغْسِلُ يَدَيَّ وَ يُشَكِّكُنِيَ الشَّيْطَانُ أَنِّي لَمْ أَغْسِلْ ذِرَاعَيَّ وَ يَدَيَّ قَالَ إِذَا وَجَدْتَ بَرْدَ الْمَاءِ عَلَى ذِرَاعِكَ فَلَا تُعِدْ (اگر خنکی آب را در دست حس می کنی و یا اینکه چند قطره آب بر آن است همین مقدار کافی می باشد.) (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۱، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۹، ح۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۰، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۶، ح۴، ط آل البیت.

از اینکه امام علیه السلام به اماره تمسک کرده است (تری دست) نشان می دهد که قاعده ی تجاوز در اثناء وضو جاری نمی شود.

یلاحظ علیه: علت اینکه امام علیه السلام به قاعده ی تجاوز تمسک نکرده است این است که سائل، وسواسی بوده و امام علیه السلام در صدد راهی بود که آن را رفع کند. اگر امام علیه السلام به قاعده ی تجاوز تمسک می کرد، وسواس فرد مداوا نمی شد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ روایت ابن ابی یعفور می رویم.

اجرای قاعده ی تجاوز در طهارات ثلاث ۹۴/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجرای قاعده ی تجاوز در طهارات ثلاث

بحث در شک در اثناء طهارات ثلاثه است که گفته شده است قاعده ی تجاوز در اثناء آن جاری نیست.

گفتیم: بر این مسأله به چهار روایت تمسک کرده اند. دلالت یک روایت خوب است که همان صحیحه ی زراره است که آشکارا می گوید که در اثناء وضو قاعده ی تجاوز جاری نمی شود:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا كُنْتَ قَاعِداً عَلَى وُضُوئِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَ غَسَلْتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا (مثلا ـ هوا گرم است و دست ها سریع خشک شده است و در نتیجه شک رخ می دهد.) فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا وَ عَلَى جَمِيعِ مَا شَكَكْتَ فِيهِ أَنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ وَ تَمْسَحُهُ مِمَّا سَمَّى اللَّهُ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوءِ ...: (1)

ص: ۶۱۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۹، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۳، ح۱، ط آل البیت.

استدلال به دو روایت دیگر با سختی همراه است و جای بحث دارد که در جلسه ی قبل آنها را مطرح کردیم.

به روایت چهارم رسیده ایم که موثقه است و تصور شده است که با روایت صحیحه در تعارض است:

عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا شَكَكْتَ فِي شَيْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْ ءٍ إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ (1)

نقول: در این روایات سه احتمال وجود دارد که باید دید کدام یک از آنها می تواند موجب معارضه بودن این روایت با صحیحه ی زراره شود:

احتمال اول: (مِن) در إِذَا شَکَکْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ بیانیه است نه تبعضیه. یعنی اذا شککت فی الوضوء و دخلت فی غیر الوضوء. طبق این احتمال، (مِن) با صحیحه ی زراره معارضه ندارد بلکه عین همان را بیان می کند.

احتمال دوم: (مِن) تبعضیه باشد و مراد از (شَیْ ءٍ) عضو وضو مانند دست و سر باشد. البته ضمیر در (غَیْرِهِ) به وضو بر گردد. یعنی اگر فرد در عضوی از وضو شک کند ولی داخل در غیر وضو شده باشد.

طبق این احتمال، این موثقه با صحیحه ی زراره معارض نیست زیرا فرد از وضو خارج شده است.

ص: ۶۱۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۹، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۴، ح۲، ط آل البیت.

احتمال سوم: مراد از (شَیْ ءٍ) عضو است ولی ضمیر در (غَیْرِهِ) به شیء بر گردد یعنی بعد از شستن یک عضو در عضو دیگی شک می کنیم.

طبق این تفسیر، این حدیث را صحیحه ی زراره معارضت دارد.

این احتمالات در ذیل روایت هم وجود دارد آنجا که امام علیه السلام می فرماید: إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ که اگر مراد از (شَیْ ءٍ) وضو باشد تعارضی در کار نیست ولی اگر مراد از آن عضو باشد معارضت وجود دارد.

بنا بر این معارضت در صورت احتمال سوم است و پنج جوابی که به آن اشاره می کنیم بر همین اساس است و الا بر اساس احتمال اول و دوم تعارضی در کار نیست:

الجواب الاول: الصحیحه تدل علی قبل التجاوز عن العضو و الموثقه تدل علی بعد التجاوز عن العضو.

صحیحه که می گوید باید برگردد و به شک اعتنا کند، مربوط به قبل از تجاوز از عضو است. ولی موثقه که می گوید نباید اعتنا کرد مربوط به بعد از تجاو از عضو می باشد.

یلاحظ علیه:

اولا: در صحیحه تصریح شده است که شک بعد از تجاوز از وضو است نه اینکه بعد از تجاوز از عضو باشد: فَإِذَا قُمْتَ عَنِ الْوُضُوءِ وَ فَرَغْتَ مِنْهُ وَ قَدْ صِرْتَ فِی حَالٍ أُخْرَی فِی الصَّلَاةِ أَوْ فِی غَیْرِهَا فَشَکَکْتَ فِی بَعْضِ مَا سَمَّی اللَّهُ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَیْکَ فِیهِ وُضُوءَهُ لَا شَیْ ءَ عَلَیْک

بنا بر این هم باید از عضو تجاوز کند و هم باید از خود وضوء تجاوز نماید.

ص: ۶۱۷

ثانیا: فرد با این جواب مشکل را حل نکرده است بلکه گفته است که قبل از تجاوز باید برگردد و بعد از تجاوز برنگردد. این حکم خلاف مشهور است که می گویند: در اثناء طهارات ثلاث، قاعده ی تجاوز جاری نمی شود.

الجواب الثانی: الصحیحه تختص بالاجزاء و الموثقه تختص بالشرایط

صحیحه که می گوید قاعده ی تجاوز در اثناء وضو جاری نیست مربوط به شک در اجزاء وضو است. اما موثقه که می گوید قاعده ی تجاوز جاری است مربوط به شک در شرایط وضو است مثلا فرد شک می کند که آیا قصد قربت کرده است یا نه یا اینکه آیا آب مباح است یا غصبی و یا آیا از بالا به پائین شده است یا از پائین به بالا. هنگام شک در شرایط، اگر از یک عضو فارغ شده و وارد عضو دیگر شده ایم لازم نیست اعتنا کنیم.

یلاحظ علیه: قبول نداریم قاعده ی تجاوز مخصوص اجزاء باشد و در شرایط جاری نشود. زیرا اگر موثقه مخصوص شرایط باشد لازمه اش این است که موثقه را بر فرد نادر حمل کنیم زیرا شک در شرایط، بسیار نادر است.

الجواب الثالث: الوضوء عمل واحد

این جواب را شیخ انصاری در رسائل بیان می کند و آن اینکه روایت صحیحه هیچ مشکلی ندارد و باید به آن عمل کرد و قائل است که باید موثقه را توجیه کرد در نتیجه می گوید: امام علیه السلام وضو را در موثقه عمل واحد تصور کرده است هرچند در واقع وضو متشکل از غسلتان و مسحتان است. بنا بر این مراد از (شَیْ ءٍ) در إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ حتما باید به وضو بخورد نه عضو.

ص: ۶۱۸

یلاحظ علیه: شیخ انصاری دقت بالایی را به خرج می دهد. شیخ انصاری بعد از سیزده قرن که علم فقه پیشرفت کرده و بعد متوجه معارضه بین موثقه و صحیحه شده است این سخن را می گوید و حال آنکه ابن ابی یعفور که از امام علیه السلام مسأله ی فوق را می پرسد به هیچ عنوان به این نکته توجه نداشته است.

الجواب الرابع: قاعده التجاوز مختصه بالصلاه

محقق نائینی این جواب را بیان می کند. ما این جواب را در کلام ایشان ندیدیم ولی علامه بجنوردی در کتاب القواعد الفقهیه این جواب را از استاد خود محقق نائینی نقل می کند و آن اینکه قاعده ی تجاوز مخصوص نماز است و در طهارات ثلاث جاری نمی شود.

یلاحظ علیه:

اولا: بر خلاف روایات است زیرا در روایات، وضو نیز عطف به صلاه شده است:

سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ اللُّؤْلُؤِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهُورِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ فِيهِ (۱)

این روایت صحیحه است.

ثانیا: با این جواب مشکل حل نشده است. اگر قاعده ی تجاوز مخصوص نماز باشد، مشکل در موثقه حل نمی شود که به صراحت می گوید که قاعده ی تجاوز در وضو نیز جاری می شود.

ص: ۶۱۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۱، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره۱۲۴۸، ح۶، ط آل البیت.

الجواب الخامس: المطلق يقيَّد

موثقه مطلق است و هم تجاوز از عضو را شامل می شود و هم تجاوز از وضوء را. زیرا امام علیه السلام می فرماید: إِذَا شَكَكْتَ فِي شَيْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ

و گفتیم که مراد از (غَيْرِهِ) هم غیر عضو است و هم غیر وضوء. این اطلاق با صحیحه مقید می شود و می گوییم: خروج از عضو کافی نیست و باید حتما فرد از وضو فارغ شود.

احکامی از قاعده ی تجاوز ۹۴/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکامی از قاعده ی تجاوز

بحث در قاعده ی تجاوز و به امر چهاردهم رسیده ایم. البته شیخ انصاری این بحث ها را خلاصه تر مطرح می کند ولی در میان کلماتش به تفاصیلی که ما به آن اشاره می کنیم پرداخته است.

الامر الرابع عشر: احتمال الترک عمدا

قاعده ی تجاوز در جایی است که ما احتمال دهیم که ترک، معلول غفلت باشد. مثلا احتمال دهیم که از روی غفلت سوره را نخوانده باشیم. ولی اگر کسی احتمال دهد عمدا عملی را ترک کند قاعده ی تجاوز در آن جاری نیست. زیرا قاعده ی تجاوز به این سبب جاری است که فرد هنگام عمل هشیاتر و اذکر می باشد.

کسی که بعد از محل شک می کند که عملی را آورده است یا نه اگر احتمال دهد که از روی غفلت آن را نیاورده است اذکریت جاری شده و می گوید او آن موقع اذکر بوده است.

ص: ۶۲۰

اگر هم خیال کند که عمدا نیاورده است می گوییم که او چون در صدد ابراء ذمه بوده است عمل را عمدا ترک نمی کرده است بنا بر این قاعده ی تجاوز جاری است ولی اگر واقعا احتمال دهد که عمل را عمدا ترک کرد باشد این نشان می دهد که او چه بسا در صدد ابراء ذمه نبوده است در نتیجه قاعده ی تجاوز در آن جاری نمی شود. بنا بر این اگر وقت باقی است باید نماز را اعاده کند و الا اگر وقت گذشته است شاید بتوان گفت که قضاء لازم نیست.

الامر الخامس عشر: اختصاص القاعده بحال الذکر

قاعده ی تجاوز در جایی است که فرد و لو اجمالا ذاکر باشد. ذُکر اجمالی با غفلت منافات ندارد هرچند ذُکر تفصیلی با غفلت سازگاری ندارد. بنا بر این در جایی که فرد اصلا ذاکر نیست قاعده ی تجاوز نیز جاری نمی شود.

مثلاـ انگشتری تنگ در دست است که مانع رسیدن آب به زیر آن می باشد. اگر انسان بعد از غسل یقین داشته باشد که انگشتر را نچرخانده است و احتمال می دهد که آب زیر آن رفته باشد غسل او صحیح نیست زیرا در اینجا فرد ذاکر نیست و موقع غسل کردن اصلا توجه نداشت که انگشترش تنگ است و شاید آب به زیرش نرود.

و ان شئت قلت: قاعده ی تجاوز در جایی جاری می شود که حال عمل از حال شک بهتر باشد. یعنی انسان هنگام عمل اذکر باشد. در مثال فوق حال عمل با حال شک یکسان است. زیرا اگر موقع غسل کردن یکی از ما می پرسید که آیا آب زیر انگشتر رفته است یا نه آن موقع هم نمی دانستم و بعد از غسل هم نمی دانم.

ص: ۶۲۱

یا مثلا فردی مسافر است و به یک سمت که خیال می کرد قبله است نماز خواند و بعد از نماز شک کرد که آن طرف قبله بود یا نه. قاعده ی تجاوز در اینجا جاری نیست.

به بیان سوم: صحت نباید مدلول تصادف و اتفاق باشد کما اینکه رسیدن آب به زیر انگشتر امری است تصادفی و اتفاقی.

ان قلت: این بیان با روایت حسین بن ابی العلاء سازگار نیست:

عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِی الْعَلَاءِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَاتَمِ إِذَا اغْتَسَلْتُ قَالَ حَوِّلْهُ مِنْ مَكَانِهِ (آن را از آن انگشت درآور یا جایش را تغییر بده) وَ قَالَ فِی الْوُضُوءِ تُدِیرُهُ (آن را بگردان) فَإِنْ نَسِیتَ حَتَّى تَقُومَ فِی الصَّلَاةِ فَلَا آمُرُكَ أَنْ تُعِیدَ الصَّلَاةَ (۱)

قلت: سند روایت به حسین بن علاء ضعیف است زیرا او توثیق نشده است.

آیت الله خوئی در مدعا با ما شریک است ولی از روایت فوق جواب دیگری داده است و آن اینکه در روایت فوق سؤال از صحت و عدم صحت وضو نیست بلکه سؤال از این است که کسی که انگشتر را نچرخانده است عمل حرامی را مرتکب شده است یا نه و امام علیه السلام می فرماید: عمل حرامی مرتکب نشده است. زیرا یکی از مستحبات وضو این است که انسان در غسل انگشترش را در آورد و در وضو بچرخاند که امام می فرماید: اگر کسی فراموش کرد اشکال ندارد.

ص: ۶۲۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۸، ابواب الوضوء، باب۴۱، شماره۱۲۴۱، ح۲، ط آل البیت.

یلاحظ علیه: سؤال از استحباب نیست بلکه سؤال از رسیدن آب به ذیر آن و عدم آن است.

به دلیل اینکه در روایت علی بن جعفر می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنِ الْعَمْرَکِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَهِ عَلَیْهَا السِّوَارُ وَ الدُّمْلُجُ فِی بَعْضِ ذِرَاعِهَا لَا تَدْرِی یَجْرِی الْمَاءُ تَحْتَهُ أَمْ لَا کَیْفَ تَصْنَعُ إِذَا تَوَضَّأَتْ أَوِ اغْتَسَلَتْ قَالَ تُحَرِّکُهُ حَتَّی یَدْخُلَ الْمَاءُ تَحْتَهُ أَوْ تَنْزِعُهُ وَ عَنِ الْخَاتَمِ الضَّیِّقِ لَا یَدْرِی هَلْ یَجْرِی الْمَاءُ إِذَا تَوَضَّأَ أَمْ لَا کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ إِنْ عَلِمَ أَنَّ الْمَاءَ لَا یَدْخُلُهُ فَلْیُخْرِجْهُ إِذَا تَوَضَّأَ. (۱)

زیرا دستبند گاه تنگ است و انسان نمی داند آب به زیر آن می رود یا نه.

الامر السادس عشر: این همان امر پانزدهم است با این تفاوت که در امر پانزدهم در مورد شبهه ی موضوعیه بحث کردیم و در این امر از شبهه ی حکمیه.

مثلا فرد تصور می کند که مسافر بین قصر و اتمام مخیّر است. حال در سفر، نماز را خواند و بعد متوجه شد که مسافر می باید قصر بخواند و بعد احتمال می دهد که نمازی که خوانده است تصادفا دو رکعتی بوده باشد مثلا پشت سر کسی نمازخوانده است و احتمال می دهد شاید او دو رکعتی خوانده و او که اقتداء کرده بود نیز دو رکعت خوانده باشد. قاعده ی تجاوز در اینجا نیز جاری نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۷، ابواب الوضوء، باب۴۱، شماره۱۲۴۰، ح۱، ط آل البیت.

البته محقق همدانی در تمامی این موارد قاعده ی تجاوز را جاری می داند.

فروعات و تطبیقاتی در قاعده ی تجاوز ۹۴/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروعات و تطبیقاتی در قاعده ی تجاوز

الامر السابع عشر (۱) : اختصاص القاعده بالشک بعد الفراغ

یعنی باید انسان بعد از اینکه عمل را انجام داده است در صحت عمل شک کند و اگر شک در اول عمل باشد آنجا قاعده ی تجاوز جاری نمی شود.

ظاهر روایات این است که شک باید بعد از عمل باشد.

فروعات و تطبیقات:

الفرع الاول (۲) : اذا کان محدثا ثم شک فی بقاء الحدث ثم غفل فصلی و بعد الفراغ من العمل شک فی صحه العمل مع العلم بانه لم یتوضأ بعد الشک (یعنی یقین دارد که بعد از شک وضو نگرفته است.).

آیا قاعده ی تجاوز جاری می شود یا اشتغال و یا استصحاب. (بنا بر قاعده ی تجاوز نماز فرد صحیح است ولی بنا بر اشتغال و استصحاب نماز او صحیح نیست.)

نقول: چون شک در این فرع، قبل از عمل است قاعده ی تجاوز جاری نمی باشد. زیرا شک بعد از نماز شک جدیدی نیست بلکه همان شک قبل از عمل است. بنا بر این اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و فرد باید نماز را اعاده کند. استصحاب نیز جاری است زیرا یقین داشت که محدث است همان حدث را استصحاب می کند.

ص: ۶۲۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۰.

امام قدس سره (۱) قائل بود که استصحاب در اینجا جاری نیست زیرا شک در اینجا شأنی است و نه فعلی (۲) زیرا بعد از مدتی غافل بود و این غفلت که در این صورت فاصله شده است موجب می شود که شک فعلی نباشد.

یلاحظ علیه: شک در اینجا فعلی است و فقط مورد التفات نمی باشد.

الفرع الثانی (۳) : اذا کان محدثا ثم شک فی بقاء الحدث ثم غفل فصلی و بعد الفراغ من العمل شک فی صحه العمل مع

احتمال انه توضأ بعد الشک

مرحوم نائینی (۴) قاعـده ی تجاوز را جاری می دانـد و می فرماید: شک بعد از نماز عین شک قبلی نیست بلکه شک جدیدی است زیرا در این فرع احتمال وضو وجود دارد در نتیجه نماز، صحیح است.

بعـد ایشان این فرع را به یک مثال قیاس می کنـد و آن جایی که فرد یقین به حـدث داشـته باشـد و بعد غافل شده باشد و نماز خوانده باشد و بعد شک کند که آیا وضو گرفته است یا نه که همه در ایجاد قاعده ی تجاوز را جاری می کنند.

نقول: این مثـال با نحن فیه فرق دارد. در این مثال نمی توان حـدث را استصـحاب کرد زیرا شک نکرده است و یقین به حـدث داشت و بعد از آن غافل شد بنا بر این ارکان استصحاب که یقین و شک است در آن وجود ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۱.

۲- الرسائل، السید روح الله الخمینی، آقا مجتبی طهرانی، ج۱، ص۳۱۸.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۱.

۴- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۴، ص۳۱۸.

ولی در ما نحن فیه ارکان استصحاب تمام است زیرا در ما نحن فیه بعد از یقین اول، شک وجود دارد. بنا بر این در این فرع، نماز محکوم به بطلان است.

اللّهم اینکه کلام امام قدس سره را در اینجا جاری کنیم که می فرماید: شک در اینجا شأنی است.

الفرع الثالث (۱) : اذا کان متطهرا ثم شک ثم غفل فصلی ثم شک.

در اینجا هر سه قاعده با هم هماهنگ هستند. البته با وجود قاعده ی تجاوز و استصحاب طهارت، نوبت به قاعده ی اشتغال نمی رسد.

الامر الثامن عشر (۲) : ما هو النسبه بین الاستصحاب و قاعده التجاوز

این بحث، بحث اصلی ماست و همین موجب شده بود که قاعده ی تجاوز را مفصلا بحث کنیم.

علماء اتفاق دارند که قاعده ی تجاوز بر استصحاب مقدم است و در وجه تقدم به اموری اشاره کرده اند:

الوجه الاول: امام علیه السلام در روایت زراره در شک در اذان بعد از اقامه دستور به مضی و عدم اعتناء به شک داد و حال آنکه استصحاب اقتضای عدم اذان داشت.

الوجه الثانی: از روایات تجاوز استفاده می شود که قاعده ی تجاوز اماره است و اماره بر اصل مقدم است. زیرا در روایتی که سائل از شک از رکوع بعد از سجود خبر می دهد. امام علیه السلام می فرماید: بلی قد رکعت. امام علیه السلام در این روایت از رکوع کردن خبر می دهد و این لسان، لسان اماره است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۲.

الوجه الثالث [1] : اگر استصحاب بر قاعده ی تجاوز مقدم شود، قاعده ی تجاوز منحصر به موارد نادره می شود.

مثلا اگر کسی در سابق طهارت داشته باشد و بعد از نماز شک کند در اینجا استصحاب و قاعده ی تجاوز با هم هماهنگ هستند.

اگر کسی حالت سابقه اش حدث باشد در اینجا اگر استصحاب بر قاعده ی تجاوز مقدم شود برای قاعده ی تجاوز جایی نمی ماند مگر صورت سوم که عبارت است از: جای که حالت سابقه مجهول باشد.

الوجه الرابع: قاعده ی تجاوز بر استصحاب حکومت دارد. زیرا لسان قاعده ی تجاوز می گوید: انما الشک فی موضع لم تجزه بنا بر این اگر فرد از محل گذشته باشد شککه لیس بشیء یعنی اصلا شک ندارد. این در حالی است که استصحاب، شک را حفظ می کند و بعد حکم آن بیان می کند و می گوید: لا تنقض الیقین بالشک.

الوجه الخامس [2] [3] : آیت الله خوئی [4] می فرماید: ادله ی استصحاب توسط قاعده ی تجاوز تخصیص می خورد. یعنی لا تنقض الیقین بالشک الا اذا کان متجاوزا. (فرق حکومت با تخصیص در این است که در حکومت، موضوع نفی می شود مانند لا۔ شک لکثیر الشک و لا ربا بین الوالد و الولد ولی در تخصیص، موضوع حفظ شده و بعد حکم از آن رفع می شود مانند اکرم العلماء الا الفساق.)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۴.

۳- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۴، ص۶۴۹.

۴- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، السید محمد الواعظ الحسینی، ج۳، ص۲۶۴.

این وجه بسیار بعید و عجیب است زیرا قاعده ی تجاوز مخصص نیست بلکه از باب حکومت، موضوع را رفع می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ قاعده ی اصاله الصحه فی فعل الغیر (۱) می رویم.

اصاله الصحه ۹۴/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصاله الصحه

گفتیم شیخ انصاری به یک مناسبت از چهار قاعده ی فقهیه مفصلا بحث می کند. مناسبت مزبور این بوده است که نسبت استصحاب را به آنها بسنجد. دو مورد که عبارت بود از قاعده ی ید و قاعده ی تجاوز را بحث کردیم و اکنون به سراغ قاعده ی سوم می رویم که عبارت است از از اصاله الصحه فی فعل الغیر. شیخ همانند دو قاعده ی قبلی این قاعده را مفصلا بحث می کند.

تحقیق البحث یحتاج الی امور:

الامر الاول: ما الفرق بین قاعده التجاوز و بین اصاله الصحه

موضوع در قاعده ی تجاوز خود انسان است و اینکه انسان در فعل خودش شک می کند و قاعده ی تجاوز را جاری می کند.

اما موضوع در اصاله الصحه فی فعل الغیر، عمل دیگری است نه عمل خود انسان. مثلا انسانی عین مرهونه را می فروشد و یا نماز می خواند ما با اجرای اصاله الصحه می گوییم: ان شاء الله بیع عین مرهونه به اذن راهن است و یا نماز او صحیح می باشد.

علت اینکه انسان اصاله الصحه را می تواند جاری کند این است که انسانی که علاقه مند است ذمه ی خود را بریء کند، اصل در مورد او صحت است و چنین فردی مسلما کار را صحیح انجام می دهد. مثلا مهندسی که عاقل است و می خواهد خانه بسازد، کار خود را صحیح انجام می دهد. بنا بر این منشأ در قاعده ی تجاوز و اصاله الصحه یک چیز است.

ص: ۶۲۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۰۵.

البته شرط در آن این است که عمل از انسان غائب شود و الا اگر عمل در جلوی چشم فرد حاضر باشد اصاله الصحه جاری نمی شود. غیبوبت عمل در قاعده ی تجاوز این بود که فرد از محل، بگذرد اما در فعل الغیر، غیبوبت معنای واضحی دارد زیرا من از اینکه دیگری آیا شرایط را رعایت می کند یا نه خبر ندارم بنا بر این فعل غیر از من غائب می باشد.

الامر الثانی: ان لاصاله الصحه معنیین:

المعنی الاول: حسن المعاشره مع الناس و حسن الظن بهم.

المعنی الثانی: ترتّب الاثر الشرعی علی فعل الغیر.

اما المعنی الاول: یکی از قوانین اخلاقی اسلام این است که انسان با مردم رفتار مناسبی داشته باشد و مادامی که دلیل قطعی وجود نداشته باشد به آنها بدبین نباشد.

سوره ی حجرات از سوره هایی است که اخلاقیات اسلام را منعکس کرده است. در آیه ای از این سوره می خوانیم:

(یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحیمٌ) (۱)

ابتدا می فرماید: بدگمان نباشید و بعد اضافه می کند تجسس نکنید و سپس می افزاید غیبت نکنید. هر یک از اینها مقدمه برای گام بعدی است. اگر فرد بدگمان باشد به سراغ تحقیق و تجسس می رود و اگر بعد از تجسس، عیب فرد را یافت به سراغ غیبت خواهد رفت.

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

بنا بر این اگر کسی از میخانه بیرون بیاید نباید بگوییم که برای شراب خوری به آنجا رفته است بلکه باید بگوییم شاید خواسته مردم را امر به معروف و نهی از منکر کند.

قرآن در آیه ی فوق حتی در انـدیشه ی دیگران نیز امنیت مردم را ایجـاد کرده است. امنیت خـارجی با پلیس و مأموران دولتی قابل ایجاد است ولی امنیت در ذهن چنین نیست. قرآن حتی برای حفظ آبروی مسلمان در اذهان مردم نیز برنامه دارد.

(وَ إِذْ أَخَذْنا میثاقَ بَنی إِسْرائیلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً وَ ذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَ أَقیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاهَ ثُمَّ تَوَلَّیْتُمْ إِلاَّ قَلیلاً مِنْکُمْ وَ أَنْتُمْ مُعْرِضُونَ) (۱)

در این آیه ابتـدا به والـدین، ایتام، مساکین اشاره کرده که انسان باید با آنها رفتار خوبی داشـته باشد و با آنها بدگمان نباشد و معاشرت صحیح با آنها داشته باشد. سپس در قالب قانونی عام می فرماید: با تمام مردم چنین باشید.

در وسائل الشیعه بابی تحت عنوان احکام العشره بیان شده است.

در روایتی می خوانیم:

عَنْه علی بن ابراهیم عَنْ أَبِیهِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی کَلَامٍ لَهُ ضَعْ أَمْرَ أَخِیکَ عَلَی أَحْسَنِهِ حَتَّی یَأْتِیَکَ مَا یَغْلِبُکَ مِنْهُ وَ لَا تَظُنَّنَّ بِکَلِمَهٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِیکَ سُوءاً وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِی الْخَیْرِ مَحْمِلًا (۲)

۱- بقره/سوره۲، آیه۸۳.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۳۶۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

در روایتی از امام کاظم علیه السلام می خوانیم:

سَهْلُ بْنُ زِیَادٍ عَنْ یَحْیَی بْنِ الْمُبَارَکِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَهَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ الرَّجُلُ مِنْ إِخْوَانِی یَبْلُغُنِی عَنْهُ الشَّیْ ءُ الَّذِی أَکْرَهُهُ فَأَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِکَ فَیُنْکِرُ ذَلِکَ وَ قَدْ أَخْبَرَنِی عَنْهُ قَوْمٌ ثِقَاتٌ فَقَالَ لِی یَا مُحَمَّدُ کَذِّبْ سَمْعَکَ وَ بَصَرَکَ عَنْ أَخِیکَ فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَکَ خَمْسُونَ قَسَامَهً وَ قَالَ لَکَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَ کَذِّبْهُمْ لَا تُذِیعَنَّ عَلَیْهِ شَیْئاً تَشِینُهُ بِهِ وَ تَهْدِمُ بِهِ مُرُوءَتَهُ فَتَکُونَ مِنَ الَّذِینَ قَالَ اللَّهُ فِی کِتَابِهِ إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (۱)

در این روایت می خوانیم اگر پنجاه گروه علیه کسی شهادت دادند ولی خودش منکر آن شده باشد شهادت آن گروه ها را نباید قبول کرد. ممکن است ظاهر این حدیث قابل قبول نباشد زیرا چگونه ممکن است به خاطر قول یک نفر، قول افراد کثیری را قبول نکرد.

جواب این است که مادامی که شرایط شهادت جمع نشده است می گوییم که آن پنجاه گروه نیز به عقیده ی خودشان دروغ نمی گویند.

به هر حال این معنا صرفا یک حکم اخلاقی است و در فقه، کاربردی ندارد.

اما المعنی الثانی: در این معنا، ترتیب اثر بر فعل غیر بار است مثلا کسی نماز میّت می خواند و نمی دانیم صحیح می خواند یا نه. اگر اصاله الصحه را جاری کنیم می گوییم: اثر آن این است که ذمه ی من از خواندن نماز میّت ساقط است و الا اگر نماز او صحیح نباشد من باید آن را دوباره بخوانم.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۱۴۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

همچنین اگر کسی اذان می گوید و خیال می کنیم که اذان او غلط بوده باشد. اینجا باید ترتیب اثر دهیم و بگوییم اذان او صحیح است و در نتیجه گفتن اذان از ذمه ی ما ساقط است.

همچنین اگر راهن مال مرتهن را می فروشد از آنجا که این کار بدون اذن صاحب مال امکان ندارد اصاله الصحه را جاری کرده می گوییم که لابد با اذن مالک همراه بوده است.

البته این با بیع وقف فرق دارد زیرا فروشنده ی مال وقفی مالک آن نیست.

الامر الثالث: ما الدلیل علی حجیه اصاله الصحه

به دلیل آن در امر اول اشاره کردیم و آن بناء عقلاء است. فرد عاقل که در مقام انجام عملی است آن را صحیح انجام می دهد.

البته بعدا این استثناء را اضافه می کنیم که اگر در زمانی تقلب زیاد باید اصاله الصحه جاری نمی شود.

به عبارت دیگر، الطبع الاولی للفعل الصادر من الفاعل المرید هو الصحه. فساد طبع ثانویه است. این به سبب آن است که ما فعل انسان را بر طبیعت قیاس می کنیم. اگر مثلا بگویند که فلانی صاحب فرزند شده است فکر نمی کنیم که کور و کر باشد زیرا اصل و طبیعت اولیه در فرزند اینجا است که سویّ باشد. این بناء از عقلاء مورد امضاء شارع نیز واقع شده است. اگر این بناء غلط بود شارع می بایست آن را رد می کرد. اگر سیره ی عقلاء متصل به معصوم باشد و معصوم آن را رد نکند این علامت امضاء و حجیّت آن سیره است. در نتیجه می بینیم که سیره در زمان رسول خدا (ص) نیز وجود داشت و حضرت جنس می خرید و می فروخت و هیچ وقت بدون دلیل، کسی را متهم به تقلب و فساد نمی کرد.

ص: ۶۳۲

بنا بر این اگر کسی بگوید بعتک فرسا و طرف مقابل هم بگوید: اشتریت و بعد مشخص شود که اسب لنگ بوده است خریدار خیار عیب دارد و حال آنکه در معامله شرط نشده است که اسب سالم باشد. علت آن این است که اصل در همه چیز صحت است و صحیح نبودن است که احتیاج به بیان دارد.

حجیّت اصاله الصحه ۹۴/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت اصاله الصحه

بحث در اصاله الصحه فی فعل الغیر است و گفتیم که بهترین دلیل بر آن بناء عقلاء است زیرا عقلاء در مورد کسی که عاقل و مرید است و در صدد انجام کاری است می گویند که او کار را صحیح انجام می دهد. این بناء از طبیعت الهام گرفته شده است زیرا اصل در طبیعت این است که همه چیز صحیح و درست انجام شود. به همین دلیل اگر کسی حیوانی را بخرد حتی اگر شرط نکرده باشد که حیوان صحیح باشد، در صورت معیوب بودن، خیار عیب دارد.

بر این اساس، فروعاتی را مطرح می کنیم:

مثلا فردی را نائب کرده ایم که حجی از طرف پدر یا مادری انجام دهد. اگر او حج را به جا آورد تصور نمی کنیم که حج او فاسد بوده است.

یا مثلا کسی حاکم شرع است و می خواهد از مردم زکات بگیرد. گرفتن زکات در خرما و انگور بستگی به این دارد که کسی مقوّم باشد که به او جابی می گویند تا بررسی کند ببیند درآمد باغ از نظر خرما و انگور چقدر است. اگر او کار خود را انجام دهد و به حاکم شرع عرضه کند، از او قبول می کنند.

ص: ۶۳۳

یا مثلا گوسفندی را داده ایم قصاب ذبح کند، هرگز نمی گوییم که او ذبح را به شکل فاسد انجام داده باشد.

یا کسی را وکیل می کنیم که زنی را برای ما عقد کند، در اینجا نمی گوییم که او عقد را فاسد خوانده است.

یا مثلا قیّمی هست که افعال ایتام را رتق و فتق می کند و با اموال او تجارت می کند. ما کار او را حمل بر صحت می کنیم.

دلالت روایات بر اصاله الصحه:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فِرَاءٍ (پوست الحمار الوحشی)لَا يَدْرِي أَ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ (آیا تذکیه شده است یا نه) أَ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ (نباید سؤال کنید.) إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ

إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِکَ. (۱)

روایت فوق مضمره است یعنی در آن نام معصوم نیامده است. البته واضح است که بزنطی از غیر ائمه سؤال نمی کرده است.

سَعْدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِيهِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْجُلُودِ الْفِرَاءِ يَشْتَرِيهَا الرَّجُلُ فِي سُوقٍ مِنَ أَسْوَاقِ الْجَبَلِ (مناطقی در کرمانشاه و همدان بوده که مواشی و بهائم در آنجا زیاد بوده و پوست حیوانات در آنجا زیاد یافت می شده است.) أَ يَسْأَلُ عَنْ ذَكَاتِهِ (آیا باید از تذکیه بودن آن سؤال شود.) إِذَا كَانَ الْبَائِعُ مُسْلِماً غَيْرَ عَارِفٍ (اگر فروشنده مسلمان و غیر شیعه باشد.) قَالَ عَلَيْكُمْ أَنْتُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْهُ إِذَا رَأَيْتُمُ الْمُشْرِكِينَ يَبِيعُونَ ذَلِکَ (اگر دیدید که سوق، سوق مشرک است باید از آن سؤال کنید.) وَ إِذَا رَأَيْتُمْ يُصَلُّونَ فِيهِ فَلَا تَسْأَلُوا عَنْهُ (اگر دیدید که آنها خودشان در این لباس ها نماز می خوانند لازم نیست سؤال کنید.) (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۴۵۵، ابواب لباس المصلی، باب۵۵، شماره۵۷۰۶، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۹۲، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۵۰، شماره۴۲۶۶، ح۷، ط آل البیت.

ان قلت: دو روایت فوق مربوط به قاعده ی ید است و ارتباطی به اصاله الصحه فی فعل الغیر ندارد چون صاحب مال ید دارد این اماره بر تذکیه می باشد. این در حالی است که بحث ما در جایی است که ید نباشد بلکه درصدد هستیم بر اساس اصاله الصحه حکم کنیم.

قلت: هرچند سخن در این دو روایت بر ید است ولی ید مسلم و سوق مسلمان اماره بر این است که فرد مسلمان کار خلاف انجام نمی دهد. ید و سوق مسلم طریق بر حال مسلم است از این رو آنچه معیار است همان حال مسلم است که اساس او بر صحت می باشد و فساد امری عارضی است.

شیخ انصاری در رسائل روایت سومی را ذکر می کند که به استدلال به آن به نظر ما شفاف نیست:

عَلِیٍّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ کُلُّ شَیْ ءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ وَ ذَلِکَ مِثْلُ الثَّوْبِ یَکُونُ عَلَیْکَ قَدِ اشْتَرَیْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَهٌ أَوِ الْمَمْلُوکِ عِنْدَکَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِیعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَهٍ تَحْتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ أَوْ رَضِیعَتُکَ وَ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا عَلَی هَذَا حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَهُ (۱)

بر اساس این روایت اگر کسی لباسی را خریده و احتمال می دهد دزدی باشد و یا غلامی می خرد و احتمال می دهد حر باشد. یا همسری دارد که احتمال می دهد محرم و همشیر انسان باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۸۹، ابواب ما یکتسب به، باب۱۴ شماره۲۲۰۵۳، ح۴، ط آل البیت.

امام علیه السلام در این موارد حکم می کند که مادامی که بینه اقامه نشده است همه چیز حلال است.

نقول: این روایت مربوط به اصاله الصحه در عقود نیست بلکه مربوط به حلیت در شبهات موضوعیه است. بله اگر می گفتیم که این روایت در خصوص عقود است حق با شیخ انصاری بود.

ثم ان المحقق النراقی در کتاب خود به نام عوائد الایام (که در مورد قواعد فقهیه است.) اصاله الصحه را منکر شده است و به چند روایت استدلال می کند.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ جَمَّالٍ اسْتُكْرِيَ مِنْهُ إِبِلٌ وَ بُعِثَ مَعَهُ بِزَيْتٍ إِلَى أَرْضٍ فَزَعَمَ أَنَّ بَعْضَ زِقَاقِ الزَّيْتِ انْخَرَقَ فَأَهْرَاقَ مَا فِيهِ فَقَالَ إِنَّهُ إِنْ شَاءَ أَخَذَ الزَّيْتَ وَ قَالَ إِنَّهُ انْخَرَقَ وَ لَكِنَّهُ لَا يُصَدَّقُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ عَادِلَةٍ (۱)

صاحب روغن زیتون، زیتون خود را در مشک هایی ریخته و شتربانی را کرایه کرده تا آن را به جایی برساند. وقتی شتربان به مقصد رسید ادعا کرد که در طول مسیر بعضی از مشک ها پاره شده است و روغن آنها ریخته است. امام علیه السلام دستور می دهد که قول او را نباید قبول کرد بلکه باید بینه ای بر صدق ادعای خود ارائه کند. (زیرا چه بسا روغن آنها را فروخته باشد و بعد مشک را سوراخ کرده باشد.)

ص: ۶۳۶

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۲۴۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

یلاحظ علیه: که بحث ما در جایی است که فعلی از مسلمانی صادر شده باشد نه قولی از او صادر گردد. ما هرگز نمی گوییم که بر اساس اصاله الصحه، قول مدعی نیز حجّت است و الا اگر چنین بود نظام قضاء به هم می خورد.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُضَمِّنُ الْقَصَّارَ (کسی که لباس را می شوید) وَ الصَّائِغَ احْتِيَاطاً لِلنَّاسِ وَ كَانَ أَبِي يَتَطَوَّلُ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ مَأْمُوناً (۱)

یلاحظ علیه: بحث در جایی است که فرد متهم نباشد. مثلا در سابق هنگام شستن لباس آن را سنگ می زدند و چه بسا لباس از بین می رفت. ذیل روایت که آمده است امام باقر علیه السلام در جایی که فرد مأمون بود قول او را قبول می کرد علامت آن است که امیر مؤمنان علیه السلام در جایی که فرد متهم بود قول او را قبول نمی کرد.

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بِالشَّرَابِ فَيَقُولُ هَذَا مَطْبُوخٌ عَلَى الثُّلُثِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْلِماً وَرِعاً مُؤْمِناً فَلَا بَأْسَ أَنْ يُشْرَبَ (۲)

یلاحظ علیه: امام علیه السلام در این روایت می فرماید: اگر فرد با تقوا و مؤمن است قول او قبول می شود. این نشان می دهد که در جایی که فرد متهم است قول او را نمی توان قبول کرد.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۲۴۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۵، ص۲۹۴، ابواب الاشربه المحرمه، باب۷، شماره۳۱۹۴۲، ح۶، ط آل البیت.

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَهِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ (غذایی پخته شده یعنی آب انگور جوشانده شده) وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ (یعنی دو ثلث آن رفته است) وَ أَنَا أَعْرِفُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ (ولی من می دانم که خودش بـا اینکه شیعه است وقتی نصف شود آن را می خورد.) أَ فَأَشْرَبُهُ بِقَوْلِهِ وَ هُوَ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ لَا تَشْرَبْهُ ... (۱)

عدم قبول در این روایت نیز به سبب اتهام است.

بنا بر این هیچ یک از روایاتی که محقق نراقی آورده است دلیل بر مدعای ایشان نیست.

شرایط اجرای اصاله الصحه ۹۴/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط اجرای اصاله الصحه

در رد روایاتی که ملا احمد نراقی استناد کرده بود گفتیم که اصاله الصحه در فعل مسلمان جاری می شود نه قول او و روایاتی که مرحوم نراقی نقل کرده بودند بعضا در مورد قول فرد مسلمان بود. سؤال شده است که قول مسلمان هم بخشی از فعلی است که او انجام می دهد.

جواب آن این است که قول مسلمان هم باید قبول شود البته به این شرط که بر علیه او کسی مدعی نباشد. مثلاـ اگر قصار، لباس را پاره کرده باشد و بگوید که مقصر نبوده است قول او قبول می شود مگر اینکه کسی علیه او ادعای خلاف کرده باشد در اینجا او باید بینه اقامه کند که مقصر نبوده است. مضافا بر اینکه اصل در اموال، ضمان است و عدم ضمان بر خلاف قاعده می باشد.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۵، ص۲۹۳، ابواب الاشربه المحرمه، باب۷، شماره ۳۱۹۴۰، ح۴، ط آل البيت.

الامر الرابع: اصاله الصحه عند الفاعل او عند الحامل؟

آیا عمل، نزد آورنده که فاعل است باید حمل بر صحت شود یا از نظر ما که حامل هستیم و حمل بر صحت می کنیم مثلا گاه دیدگاه دو نفر فرق می کند و صحیح عند الفاعل با صحیح عند الحامل فرق داشته باشد. مثلا کسی است که نماز جمعه را جهرا می خواند و آن را صحیح می داند ولی من که حامل هستم معتقد به لزوم اخفات می باشم. حال اگر من بخواهم حمل بر صحت کنم و اصاله الصحه جاری کنم صحت نزد عامل ثابت می شود یا صحت نزد حامل؟

در اینجا بین غرض و علت یک نوع تعارضی وجود دارد. غرض این است که حامل، به آن عمل ترتیب اثر دهد و این رخ نمی

دهد مگر اینکه صحت نزد حامل صحیح باشد. مثلا من اگر بخواهم بگویم که فرد، نماز میّت را صحیح خوانده است و یا عقد را صحیح جاری کرده است باید عمل او را نزد خودم صحیح بدانم.

از آن سو تعلیل می گوید که عمل باید نزد فاعل صحیح باشد. مراد از تعلیل این است که انسانی که عاقل و بالغ بوده و در صدد برائت ذمه است، عمل را باطل انجام نمی دهد، بنا بر این فرد باید عمل را به اعتقاد خودش صحیح انجام داده باشد.

ناچاریم برای حل مسأله فروعاتی را مطرح کنیم و این بحث را پیاده کنیم در بعضی از این صور یقینا اصاله الصحه جاری نمی باشد مثلا: فاعل، هیچ به مسائل شرعی عملی که انجام می دهد آشنایی ندارد بنا بر این اگر لباسی به او داده ایم که آب بکشد و حال آنکه می دانیم او به مسائل نجاست و طهارت آشنا نیست. در اینجا اصاله الصحه جاری نیست.

ص: ۶۳۹

مورد دیگر این است که حامل، صـد در صـد با عامل مخالف است. مثلا فاعل قائل است که نماز جمعه باید جهرا خوانده شود و حامل قائل که حتما بایـد اخفاتا خوانده شود. حامل چون یقین دارد که عامل طبق نظر خود عمل را انجام می دهد نمی تواند اصاله الصحه جاری کند.

اما فروعاتی که اصاله الصحه جاری می شود:

·انسانی است که مسلمان است و نمی دانیم عالم به مسأله است یا جاهل. از آنجا تفتیش لازم نیست تا بدانیم که فرد آیا آشنا به مسئله است یا نه، اصاله الصحه جاری می شود.

·یا انسانی است که می دانیم به مسأله عالم است ولی می دانیم که با ما صـد در صد موافق است و او هم مانند ما قائل است که باید نماز جمعه را اخفاتا خواند.

·یا انسان با ما مخالف است ولی مخالفت او را ما صـد در صد نیست بلکه بین این دو عام و خاص مطلق است مثلا عامل معتقد است که عقد را هم می توان عربی خواند و هم فارسی ولی من معتقدم که حتما باید عربی خوانده شود. حال اگر او عقدی را خوانده باشد می توانم اصاله الصحه جاری کنم و بگویم ان شاء الله به عربی خوانده است.

·یا انسانی است که نمی دانیم با ما مخالف است یا موافق.

الامر الخامس: اصاله الصحه بعد تمام العمل

اصاله الصحه در جایی جاری می شود که عمل تمام شده باشد و الا اگر عمل ناقص باشد، جای اجرای آن نیست.

اضافه می کنیم که در اثناء عمل نسبت به گذشته می توان اصاله الصحه جاری کرد.

الامر السادس: مجری اصاله الصحه عند اکتمال الارکان

عقائد امامیه مدیون شیخ مفید است و فقه ما نیز مدیون محقق ثانی (علی بن عبد العالی، متوفای ۹۴۰، مؤلف جامع المقاصد فی شرح الشرایع) است آنها عقائد و فقه شیعه را تنظیم و مستدل کرده اند.

محقق ثانی در جامع المقاصد می فرماید: اصاله الصحه در جایی جاری می شود که ارکان عمل تمام شده باشد و در جزئیات و شرایط آن شک کنیم. مثلا عقدی خوانده شده است و ارکان عقد کاملا صحیح است ولی شک داریم که آیا شرط فاسدی مانند اینکه طلاق به دست زن باشد در آن اضافه شده است یا نه. یا مثلا ارکان عقد که عبارت است از بلوغ بایع، عاقل بودن و او عدم اکراه او باید احراز شود و بعد در اینکه آیا شرط فاسد در آن داخل بوده است یا نه شک کنیم که در اینجا اصاله الصحه جاری می شود. بنا بر این اگر عبایی بر دوش فرد باشد که نداند هنگام خریدن آن بالغ بوده است یا صبی، اصاله الصحه جاری نمی شود زیرا یکی از ارکان عقد که بلوغ بایع است احراز نشده است.

اگر کلام محقق ثانی صحیح باشد دایره ی اصاله الصحه بسیار محدود شده و منحصر به موارد شک در صحت و فساد می شود و حتی در آنجا نیز شاید احتیاج به اصاله الصحه نباشد زیرا مثلا اصل عدم شرط فاسد است (به مقتضای استصحاب)

بنا بر این این اشکال به محقق ثانی بار است که دایره ی اصاله الصحه بسیار ضیق می شود.

ثم ان الشیخ الانصاری اورد علی المحقق الثانی وجوها ثلاثه:

الاشکال الاول: این قول بر خلاف روش فقهاء است زیرا در مثال عبا، همه ی فقهاء اصاله الصحه جاری می کنند.

الاشکال الثانی: مراد از اتمام ارکان عقد، اتمام ارکان شرعی آن است یا ارکان عرفی. اگر ارکان شرعی آن تمام باشد دیگر احتیاج به اصاله الصحه وجود ندارد و اگر مراد اتمام ارکان عرفی است این در صورت قطع به صغیر بودن بایع نیز تمام است و اصاله الصحه جاری است کما اینکه بچه ها گاه چیزهایی را ابتیاع می کنند و هم بیع آنها را صحیح می دانند.

الاشکال الثالث: اگر در جایی کاشف از صحت وجود نداشته باشد ممکن است کلام محقق ثانی جاری شود مثلا هرچند من شک دارم که هنگام بیع عبا بالغ بوده ام یا صبی ولی فروشنده که انسانی آگاه به مسائل شرعی است هرگز با صبی معامله نمی کرده است و از آنجا که او عبا را به من فروخته است این بیانگر آن است که من آن موقع بالغ بوده ام. در اینجا چون کاشف از صحت وجود دارد اصاله الصحه جاری می شود.

بحثی به مناسبت شهادت امام هادی علیه السلام:

امام هادی علیه السلام در عین اینکه در سامراء بوده است زندانی نبوده است بلکه در خانه ی خود تحت نظر بوده است و شیعیان گهگاه با ایشان ملاقاتی داشتند.

ص: ۶۴۲

فردی ذمی در بغداد به زن مسلمانی تجاوز کرده بود. بر اساس قانون اسلام اگر فردی ذمی با زن مسلمانی چنین کند از تحت ذمه در آمده و حکم اسلام بر او جاری می شود. به همین دلیل قضات حکم به اعدام او کردند. فرد ذمی بعد از شنیدن حکم شهادتین را جاری کرد و مسلمان شد.

فقهاء در اینجا دو دسته شدند: عده ای به سبب قانون (الاسلام یَجُبّ ما قبله) قائل به سقوط حد شدند و برخی قائل شدند که حکم قبلی از بین نمی رود.

متوکل برای حل مسأله نامه ای به امام هادی علیه السلام نوشت و جواب مسأله را از او تقاضا کرد. امام علیه السلام در جواب مرقوم داشت که باید اعدام شود. فقهاء از ایشان دلیل مسأله را خواستار شدند و متوکل در نامه ای بعدی علت آن حکم را از حضرت سؤال کرد. امام علیه السلام فرمود: دلیل آن آیه ی سوره ی غافر است که خداوند می فرماید: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَ کَفَرْنا بِما کُنَّا بِهِ مُشْرِکینَ) (۱) یعنی هنگامی که مشرکین عذاب را دیدند ایمان آوردند ولی خداوند می فرماید: (فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إیمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِکَ الْکافِرُونَ) (۲) یعنی ایمان آنها برایشان نافع نبود و عذاب الهی آنها را فراگرفت. بنا بر این ایمان فرد ذمی ایمان واقعی نیست بلکه صوری و از روی ترس است.

ص: ۶۴۳

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه ۸۴.

۲- غافر/سوره ۴۰، آیه ۸۵.

این روایت درجه ی بالای علمی امام علیه السلام را می رساند.

شروطی که در اصاله الصحه معتبر است ۹۴/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شروطی که در اصاله الصحه معتبر است

بحث در امر سادس (۱) است و آن اینکه محقق ثانی (۲) (۳) می فرماید: بحث در اصاله الصحه فی فعل الغیر در جایی است که کلیه ی ارکان، محقق باشد و شک در شروط دیگر باشد مثلا شک کنیم که آیا شرط فاسدی در عقد اضافه شده است یا نه مثلا در عقد نکاح، شرط شده باشد که طلاق به دست زن باشد و یا شرط مجهولی در عقد اضافه شده باشد.

گفتیم اگر چنین باشد دایره ی اصاله الصحه بسیار ضیق می شود.

شیخ انصاری (۴) در رسائل اشکالاتی بر ایشان وارد می کند:

الاشکال الاول (۵) : این قول بر خلاف روش فقهاء است زیرا اگر کسی عبایی بر دوش داشته باشد و شک کند که که هنگام خریدن آن، بالغ بوده است یا نه همه ی فقهاء اصاله الصحه جاری می کنند.

الاشکال الثانی: اگر در جایی کاشف از صحت وجود نداشته باشد ممکن است کلام محقق ثانی جاری شود مثلا گاه من بدون اذن مضمون عنه ضامن او می شوم در اینجا اگر شک کنم که آیا آن موقع بالغ بوده ام یا صبی اشکال محقق وارد است ولی اگر من از طرف مضمون عنه که سی ساله است ضامن شده باشم، اجازه ی او که عاقل و بالغ است و به من اجازه ی ضامن شدن داده است کشف می کند که من بالغ بوده ام.

ص: ۶۴۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۱۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۲۰.

۳- جامع المقاصد فی شرح القواعد، المحقق الثانی، ج۷، ص۳۰۷.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۳۶۰.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۲۰.

بله اگر من ابراء ذمه کنم چون ابراء قائم به یک طرف است در آن قول محقق ثانی وارد است.

نقول: اشکال اول شیخ انصاری وارد نیست زیرا بحث ما در اصاله الصحه فی فعل الغیر است ولی مثالی که شیخ انصاری می زند در مورد اصاله الصحه فی فعل النفس می باشد.

اما اشکال دوم شیخ انصاری اشکال خوبی است.

خلاصه محقق ثانی قائل است که ارکان باید احراز شود و شک در شروط باشد و شیخ انصاری قائل است که اصاله الصحه در ارکان نیز جاری می شود.

ما حد وسط را انتخاب می کنیم به این گونه که می گوییم ابتدا باید موضوع از نظر عرف (و نه از نظر شرع) احراز شود. (تا اینجا کمی جانب محقق ثانی را گرفتیم) و بعد محمول را از شرع می گیریم. موضوع عرفی خود به صحیح و فاسد تقسیم می شود و وقتی احراز شود اصاله الصحه می گوید که صحیح بوده است.

مثلا- اگر کسی عقدی را بخواند و نمی دانیم عاقد، عاقل است یا دیوانه نمی توانیم اصاله الصحه را جاری کنیم زیرا عرفا، موضوع محرز نیست. عرفا باید عاقد عاقل نیز باشد.

اما اگر احراز کرده ایم که عاقد، عاقل و ممیز است ولی نمی دانیم بالغ هست یا نه. در اینجا عرفا موضوع احراز شده است زیرا عرف بر عاقد ممیز ارزش قائل است و فقط شرع بلوغ را شرط کرده است. در اینجا اگر شک کنیم که عاقد، بالغ بوده است یا نه اصاله الصحه جاری می شود.

یا مثلا کسی است که به رکوع رفته است و نمی دانیم مشغول نماز است یا ورزش می کند. در اینجا اصاله الصحه جاری نیست و نمی توانم به او اقتداء کنم.

یا مثلا کسی است می خواهد لباس خونی ای را بشوید ولی نمی دانیم می خواهد آن را تمیز کند و یا تطهیر شرعی کند. من نمی توانم با آن لباس معامله ی لباس پاک کنم زیرا موضوع در آن محرز نیست.

یا مثلا کسی است که به مسائل جاهل است که در افعال او نیز اصاله الصحه جاری نمی شود.

الامر السابع: الثابت هو الصحه النسبیه (۱)

یعنی آیا اصاله الصحه صحت مطلقه را ثابت می کند یا صحت نسبی را. عین همین مسأله در اصاله الصحه فی فعل النفس بیان شده است. مثلا کسی است که در اثناء نماز ظهر می باشد و نمی داند آیا وضو گرفته است یا نه. اصاله الصحه در اینجا جاری می شود و در نتیجه نماز او صحیح است. او در عین حال باید برای نماز عصر وضو بگیرد زیرا اصاله الصحه فقط صحت نسبی را ثابت می کند یعنی صحت را فقط نسبت به نماز ظهر ثابت می کند ولی نسبت مطلقه را ثابت نمی کند که معنای آن این است که فرد وضو دارد.

عین همین مسأله در اصاله الصحه فی فعل الغیر هم جاری است. مثلا فردی ایجاب را خوانده است ولی نشنیده ام که آیا طرف مقابل قبول را هم خوانده است یا نه. در اینجا اصاله الصحه جاری شده و در نتیجه می گویم که ایجاب، به شکل صحیح خوانده شده است ولی ثابت نمی کند که طرف مقابل هم قبول را خوانده است زیرا معنای اصاله الصحه در ناحیه ی ایجاب صرفا می گوید: لو لحق به القبول لکان تاما ولی ثابت نمی کند که آیا قبول به آن ملحق شده است یا نه.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲۳.

مثلا عقد فضولی اگر صحیح باشد صحت آن نسبی است یا مطلق یعنی اگر مالك اجازه دهد معامله صحیح است ولی اینکه آیا مالك اجازه داده است یا نه با اصاله الصحه ثابت نمی شود.

الامر الثامن: اشتراط وجود العمل (۱)

اصاله الصحه در جایی جاری می شود که اصل وجود عمل را احراز کنیم و بعد بگوییم آیا صحیح است یا نه و الا اگر اصل انجام عمل احراز نشود اصاله الصحه جاری نمی شود.

مثلا مردی را برای حج نیابی اجیر کرده ایم و او نیز به حج رفته و برگشته است و شك داریم که آیا عمل را به جا آورده است یا نه و یا اگر به جا آورده آیا قصد قربت کرده یا نه و ثالثا بعضی از ارکان مثل وقوف در عرفه را انجام داده است یا نه و یا احتمال میدهیم که شاید سهوا بعض از اجزاء را ترك کرده باشد.

شیخ انصاری معتقد است که اصاله الصحه در بخشی جاری می شود در بخشی نمی شود از این رو باید پول او را داد ولی باید فرد دیگری را برای حج در سال بعد اجیر کرد.

کأنه گویا فعل نائب به فعل مباشری و فعل تسبیبی تقسیم می شود فعل مباشری قائم با نائب است و فعل تسبیبی قائم با منوب عنه است. اصاله الصحه می گوید که او به حج رفته است و قصد قربت کرده و مشعر را سهوا و عمدا ترك نکرده و باید پول او را داد. ولی نسبت به منوب عنه اجرا نمی شود زیرا نمی دانیم آیا نسبت به منوب عنه کاری انجام گرفته است یا نه در نتیجه باید نائب دیگری برای منوب عنه گرفته شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲۳.

یلاحظ علیه: بین نیابت و وکالت فرق (۱) است و آن اینکه وکالت در جایی است که در عمل، مباشرت شرط نیست. مثلا می خواهم خانه ام را بفروشم، در اینجا کسی را وکیل می کنم و لازم نیست خودم آن را بفروشم.

اما در نیابت مباشرت شرط است یعنی فرد خودش باید حج را انجام دهد. بنا بر این اگر کسی نتواند خودش حج را به جا آورد شارع به او اجازه داده است تا نائب بگیرد.

بر این اساس می گوییم که کسی که به حج رفته است یک کار بیشتر انجام نداده است و آن اینکه شارع مقدس فعل نائب را به جای فعل منوب عنه پذیرفته است.

بنا بر این اگر شک کنیم که فرد اصل به مکه رفته است یا نه اصاله الصحه جاری نیست زیرا موضوع محرز نیست.

همچنین اگر به حج رفته باشد و شک داشته باشیم قصد قربت کرده است یا نه باز اصاله الصحه جاری نیست.

هکذا اگر شک کنیم عمدا بعضی از اعمال را انجام نداده باشد که در اینجا نیز اصاله الصحه جاری نمی باشد.

اما اگر شک کنیم که شاید سهوا بعضی از اجزاء را ترک کرده باشد چون موضوع محرز است اصاله الصحه جاری می باشد.

بنا بر این از آنجا که فعل نائب یک فعل بیشتر نیست و این گونه نیست که بخشی از آن قائم به نائب و بخشی از آن قائم به منوب عنه باشد نمی توان به قول شیخ انصاری قائل شد. و الا اگر کلام شیخ انصاری صحیح باشد به مشکل بسیاری برخورد می کنیم زیرا غالبا این شک وجود دارد که نائب از روی سهو اعمالی را ترک کرده باشد. نمی توان به صرف این شک هم پول نائب را داد و هم سال بعد فرد دیگری را نائب کرد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲۵.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ امر نهم (۱) می رویم.

مستثنیات اصاله الصحه و اصاله الصحه اصل است یا اماره ۹۴/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستثنیات اصاله الصحه و اصاله الصحه اصل است یا اماره

الامر التاسع (۲) : فی مستثنیات القاعده

اصاله الصحه اصلی است عقلایی و شارع نیز آن را امضاء کرده است ولی جایگاه اجرای آن در جایی است که اساس معامله را فساد تشکیل ندهد به گونه ای که اصل در آن فساد باشد و صحت در آن از باب استثناء باشد. اصاله الصحه در جایی جاری می شود که طبع اولیه ی عمل بر صحت باشد و فساد در آن امری عرضی نباشد از این در جایی که چنین نیست، جاری نمی شود.

مثلا اساس بیع وقف بر فساد است و موارد اندکی جزء مسوفات بیع وقف است. حال اگر موقوف علیه یا ناظر عین موقوفه را می فروشد هرچند احتمال می دهیم که او مسوغ داشته باشد ولی نمی توانیم اصاله الصحه را جاری کنیم.

همچنین است در مورد فروش مال یتیم که کسی که ولیّ نیست آن را می فروشد.

همچنین است فروش عین مرهونه که راهن آن را می فروشد و مدعی است که مرتهن به او اجازه داده است.

یا مثلا انسانی در خانه ی غصبی نماز می خواند و ما احتمال مجوز می دهیم ولی اصاله الصحه در آن جاری نیست زیرا اصل در تصرف مال غصبی بر فساد است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲۸.

یا مثلا هنگام خرید گندم و برنج فردی که می خواهد آن را وزن کند در مدتی بسیار کوتاه که عرفا در آن مدت نمی توان وزن کرد ادعا می کند که مال را وزن کرده است. از آنجا که امکان وزن کردن در این مدت کم بسیار نادر است نمی توان اصاله الصحه جاری کرد و در نتیجه وزن مال مجهول بوده و بیع صحیح نمی باشد.

(همچنین است در مورد زنی که می خواهد به عقد انسان در آید و احتمال می دهیم با انسان محرم باشد. اصل در این مورد حرمت است.)

در کتاب عروه الوثقی آمده است که اگر طبقه ی سابق (مانند پدربزرگ) مال وقف را فروخته باشد و طبقه ی لاحق شک داشته باشد که مسوغ برای آن وجود داشته است یا نه آنها می توانند عین موقوفه را پس بگیرند (و البته ثمن آن را باید پرداخت کنند.)

الامر العاشر (۱) : هل اصاله الصحه اصل او اماره

آیا اصاله الصحه فی فعل الغیر اصل است یعنی اصاله الصحه برای حفظ نظام و برای اینکه عسر و حرج پیش نیاید تصویب شده است زیرا اگر قرار بود انسان در همه جا به سراغ تحصیل علم برود به مشقت می افتاد.

یا اینکه اصاله الصحه اماره است و از واقع کشف می کند و کشف می کند که واقعا عمل او صحیح بوده است زیرا او انسانی عاقل و بالغ بوده است و چنین کسی کاری بر خلاف واقع انجام نمی دهد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲۹.

ثمره ی این اختلاف در مثبتات و لوازم آن ظاهر می شود زیرا اگر اصل باشد، لوازم آن حجّت نیست و الا حجّت می باشد. بر این اساس اگر با استصحاب که اصل است ثابت شود که نبات لحیه دارد ثابت نمی شود که زید زنده است ولی اگر اماره بر نبات لحیه ی زید قائم شود ثابت می شود که او زنده است.

مثلاـ اگر زید قالیچه ای از عمرو خریده و مدعی است که ثمن آن خمر بوده است ولی عمرو قائل است که ثمن صد تومان پول است. اگر اصاله الصحه اصل باشد مثبتات آن حجّت نیست که عبارت است از انتقال ثمن صحیح به ملک بایع است. اصاله الصحه فقط می گوید که معامله صحیح است ولی دیگر ثابت نمی کند که مال از ملک بایع خارج و به ملک مشتری وارد شده است. اما اگر اصاله الصحه اماره باشد آن لازمه نیز ثابت می شود.

شیخ انصاری (۱) (۲) به این ثمره اشاره کرده است.

محقق نائینی (۳) (۴) به شیخ انصاری اشکال کرده می فرماید: اگر اصاله الصحه اماره باشد حرفی نداریم ولی اگر اصل باشد این مشکل وجود دارد که از یک طرف، انتقال صورت گرفته باشد ولی از طرف دیگر چنین انتقالی صورت نگرفته باشد. اصاله الصحه می گوید که قالیچه از مالک بایع درآمده و وارد ملک مشتری شده است و از آن سو اصالت عدم انتقال ثمن از ملک مشتری به ملک بایع جاری شده با اصاله الصحه متعارض می شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۳۰.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص ۳۷۱.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۳۰.
۴- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۴، ص ۶۶۶.

همچنین چگونه می شود که قالیچه از ملک بایع خارج شده است ولی چیزی به ملک او به عنوان ثمن وارد نشده است. اگر قالیچه نیز به ملک مشتری وارد نشده باشد پس اصاله الصحه هیچ اثری نداشته است و اجرای آن لغو بوده است.

یلاحظ علیه (۱) : صحت گاه واقعی است و گاه ظاهری. اگر صحت واقعی باشد تفکیک بین لازم و ملزوم در آن محال است. بنا بر این در این فرض اگر قالیچه از ملک بایع خارج شده باشد حتی باید ثمن هم از ملک مشتری خارج شده باشد.

ولی اگر صحت، صحت ظاهری باشد می توان در آن بین لازم و ملزوم تفکیک کرد.

شیخ انصاری در رسائل مثال دیگری (۲) (۳) می زند و آن اینکه دو آب در اختیار داریم که یکی بول است و دیگری آب طاهر. شب از خواب بیدار شدم و بی خبر از یکی وضو گرفتم. در اینجا استصحاب حدث جاری می کنم و آن اینکه سابقا محدث بودم و الآن هم هستم در نتیجه وضوی من صحیح نیست ولی از آن سو استصحاب دیگری جاری می شود و آن اینکه سابقا اعضاء وضو پاک بوده است و الآن هم هست.

بلکه اگر چیزی مانند زوجیت بود نمی توانست تحت هیچ شرایطی از اربعه جدا شود.

نقول: امارات مانند اصول است و مثبتات در امارات نیز حجّت نمی باشد. البته بجز اماره ی قوی مانند خبر عادل و بینه. زیرا حدیثی از معصوم نیامده است که بگوید مثبتات اصول حجّت نیست ولی مثبتات امارات حجّت است. البته در امارات قوی مانند خبر واحد، عقلاء بین لازم و ملزوم فرق نمی گذارند زیرا خبر واحد ظن قوی و حتی علم عرفی محسوب می شود. بنا بر این هیچ ثمره ای بین اینکه اصاله الصحه اماره باشد یا اصل وجود ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۳۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳۱.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۴۱۳.

به هر حال میزان در اینجا عقل است و عقل در جایی که اطمینان در آن بالا نیست مانند اصاله الصحه لوازم را حجّت نمی داند.

حال در اختلاف فوق (مثال قالیچه) چه باید کرد؟ در ادعاها مدعی صحت بر مدعی فساد مقدم است. مشتری می گوید که ثمن، کاسه ی خمر است و معامله باطل است ولی بایع می گوید که ثمن صد تومان است و معامله صحیح است. کسی که قولش مطابق صحت است منکر است و کسی که مدعی فساد است مدعی می باشد. مدعی باید بینه اقامه کند و منکر نیز قسم بخورد. بنا بر این اگر مشتری بینه اقامه کرد فبها و الا بایع قسم می خورد و معامله تمام می شود و مشتری باید صد ریال را پرداخت کند.

تقدم اصاله الصحه بر استصحاب و بحث قاعده ی قرعه ۹۴/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدم اصاله الصحه بر استصحاب و بحث قاعده ی قرعه

الامر الحادی عشر (۱) : تقدم اصاله الصحه علی الاستصحاب

بحث در این است که آیا اصاله الصحه بر استصحاب مقدم است یا استصحاب بر آن. در واقع این بحث موجب شده بود که شیخ انصاری از قاعده ی اصاله الصحه به شکل مفصل بحث کند.

شیخ انصاری قائل است که شکی نیست که اصاله الصحه بر استصحاب مقدم می باشد. زیرا اگر اصاله الصحه اماره باشد علت آن واضح است زیرا اصاله الصحه در این صورت از واقع کشف می کند (هرچند این کشف ظنی است) و مسلما بر استصحاب که اصل است و کاشف نیست مقدم می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳۲.

اما اگر اصاله الصحه، اصل باشد می فرماید: در اینجا نیز اصاله الصحه مقدم است. مثلا فردی شک می کند که فرد دیگر جزء یا شرط لازم در عمل را به جا آورده است یا نه. مثلا فردی مشغول نماز میّت است یا از طرف فردی دیگر حج به جا می آورد و شک مزبور در ذهن ما شکل می گیرد. استصحاب حکم به عدم اتیان می کند ولی اصاله الصحه حکم به صحت می کند. اگر قرار باشد در این موارد استصحاب را جاری کنیم، دیگر جایی برای اجرای اصاله الصحه باقی نخواهد ماند. زیرا جایگاه اجرای اصاله الصحه در شک در جزئیت یا شرطیت است و اگر در این موارد نیز جاری نشود، دیگر جایی برای اجرای آن باقی نخواهد ماند.

ان قلت: اگر اصاله الصحه در این موارد جاری نشود می توان آن را در جاهای دیگری اجرا کرد مثلا در جایی که شک در

مانع یا قاطع باشد. مثلاـ شک کنیم که فردی که عملی را انجام می دهد مانع یا قاطع را مرتکب شده است یا نه که اصاله الصحه در آن جاری می شود.

قلت: در این موارد نیازی به اصاله الصحه نیست زیرا استصحاب نیز همان حکم را می کند. بحث در جایی است که اصاله الصحه با استصحاب متعارض باشد که باید بحث کنیم کدام یک مقدم است در این مورد تعارضی بین آن دو وجود ندارد.

الامر الثانی عشر (۱) : اصاله الصحه فی الاعتقادات

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳۳.

تـا به حال اصاله الصـحه را در اعمال اجرا می کردیم ولی اکنون مجرای آن را در اعتقادات بحث می کنیم البته آن مواردی را که مربوط به فقه می باشد.

اگر مثلا کسـی عقـد نکاح می خواند و من شک دارم که آیا او اراده ی جدیه داشـته است یا نه. اصاله الصـحه در اینجا جاری شده و می گوید که او اراده ی جدیه داشته است.

یـا مثلاـ کسـی است که شـهادت بر رؤیت مـاه می دهـد و نمی دانیم آیـا او اعتقـاد به این مسائـل دارد یا نه. در اینجا نیز اصاله الصحه جاری می شود.

یا مثلا کسی خبری می دهد و مثلا می گوید: زید قائم و می دانیم که او هم اراده ی جدیه دارد و هم به آنچه می گوید معتقد است. حـال آیـا می تـوانیم بگوییم که قول او مطـابق واقع است؟ جواب منفی است زیرا در این صورت لاـزم می آیـد که قول مسلم حتی اگر عادل نباشد، حجّت باشد. فقط شیخ طوسی در عُدّه الاصول قائل است که قول مسلم مطابق واقع است.

همچنین اگر کسـی است که نمی دانیم مسـلمان یا کافر در اینجا نمی توان اصاله الصـحه را جاری کرد و گفت که او مسـلمان است. اللّهم اینکه در جمعیتی وجود داشته باشد که مسلمان بودن در آن جمع غلبه داشته باشد.

همچنین اگر کسـی است سنی و می دانیم که از نظر امامت با ما هم عقیده نیست ولی نمی دانیم که آیا او مانند ما قائل به معاد جسـمانی است یا نه. در اینجا اصاله الصـحه جاری می شود. نتیجه اینکه در آنچه علم داریم او با ما اختلاف دارد بحثی نیسـت ولی در غیر آن می توانیم اصاله الصحه را جاری کنیم.

همچنین انسانی است که شیعه که نمی دانیم معتقد به رجعت است یا نه در اینجا نیز اصاله الصحه جاری می شود.

القاعده الرابعه: قاعده القرعه (۱) (۲)

شیخ انصاری به بهانه ی نسبت قرعه به استصحاب این قاعده را نیز مفصلا بحث می کند.

و لنقدم امورا:

الامر الاول: القرعه قاعده عقلائیه (۳)

عقلاء قرعه را در دو مورد به کار می گیرند:

یکی در جایی است که با هم تنازع دارند. مثلا دو نفر هستند که یکی یک دینار و دیگری دو دینار در جایی گذاشته اند و دزد آمد است یک دینار را دزدیده است و نمی دانیم که آنچه از دست رفته است مال چه کسی بوده است. در اینجا قرعه می کشند و تکلیف آن را مشخص می کنند.

البته در روایت است که باید به قاعده ی عدل و انصاف عمل کرد یعنی باید آن را نصف کرد. اما عقلاء در اینجا اگر روایت نبود، قرعه می کشیدند.

دومین مورد در مسأله ی تزاحم است. فرق تنازع با تزاحم این است که در تنازع، حق با یک نفر است ولی نمی دانیم آن یک نفر کدام است. اما در تزاحم حق با همه است ولی چون همه نمی توانند سهم داشته باشند قرعه کشیده می شود. مثلا کاهنان مسیح در مورد تربیت حضرت مریم تنازع داشتند. حقوق همه ی کاهنان در این امر مساوی بود ولی فقط یک نفر می بایست سرپرستی او را به عهده می گرفت. اینجا بود که قرعه کشیدند. (وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ) (۴)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳۵.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۳، ص۳۸۵.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳۵.
۴- آل عمران/سوره۳، آیه۴۴.

همچنین در مسأله ی حضرت یونس می بینیم که برای به دریا انداختن یک نفر (زیرا کشتی سنگین شده بود و می بایست آن را سبک می کردند.) قرعه کشیدند.

شهید ثانی در شرح لمعه ابتدا دامنه ی اجرای قرعه را بسیار وسیع تصور کرده می فرماید: القرعه لکل امر مشکل. یا القرعه لکل امر مجهول.

بعد ایشان دیده است که موارد بسیاری وجود دارد که قاعده ی قرعه جاری نمی شود مثلا در انائین مشتبهین نمی توان قرعه کشید. از این رو اضافه می کند چون قاعده ی قرعه در بسیاری از موارد تخصیص خورده است این موجب شده است که از اعتبار بیفتد در نتیجه باید در جایی به قاعده ی قرعه عمل کرد که علماء عمل کرده باشند و در غیر آن نمی شود.

نقول: کلام ایشان به نظر ما صحیح نیست زیرا اولا قرعه در هر امر مشکلی جاری نمی شود و ثانیا دامنه ی آن نیز تا این حد ضیق نیست. قاعده ی قرعه در دو مورد جاری می شود: تنازع و تزاحم. بنا بر این قاعده ی قرعه تخصیص اکثر نخورده است. در روایات ما در مجرای قرعه نه عنوان (مشکل) وجود دارد و نه عنوان (مجهول).

قرعه در آیات قرآن (۱) :

الآیه الاولی: جریان سرپرستی حضرت مریم

حضرت مریم که دخت عمران بود انسان ویژه ای بود. مادرش نذر کرده بود که او را به کلیسا هدیه کند. کاهنان می خواستند افتخار تربیت او را به عهده داشته باشند و چون هر کس می خواست این مسئولیت را به عهده بگیرد چاره ای ندیدند که قرعه بکشند: (ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحیهِ إِلَیْکَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یَخْتَصِمُون) (۲)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳۷.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۴۴.

خداوند در این آیه به رسول خدا (ص) می فرماید: تو در آن زمان نبودی که برای سرپرستی مریم قرعه کشیدند به این گونه که قلم های خود را در نهر اردن ریختند که هر قلمی که زیر آب می رفت صاحب قلم از دور خارج می شد.

همان گونه که آیه ی فوق اشاره می کند، علت قرعه در میان ایشان تخاصم و تنازعی بود که ما بین آنها به وجود آمده بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این آیه و کیفیت قرعه ی (1) موجود در آن را بیشتر توضیح می دهیم.

قاعده ی قرعه در کتاب و سنت ۹۴/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی قرعه در کتاب و سنت

سخن در قاعده ی چهارم است که قاعده ی قرعه می باشد. گفتیم که عقلاء در دو مورد به قاعده ی قرعه عمل می کنند که عبارت است از تنازع و تزاحم.

قرعه از ماده ی قرع به معنای زدن گرفته شده است و قرع الباب به معنای در زدن است و علت اینکه به قرعه، قرعه می گویند این است که سهام را به هم می زنند تا یکی را انتخاب کنند.

الامر الثانی: القرعه فی الکتاب العزیز

الآیه الاولی: داستان کفالت مریم

حضرت مریم، دختر عمران است. حضرت عمران با زکریا هم دوره بوده است و همسر این دو با هم خواهر بودند. همچنین گفته شده است که شاید عمران نبی بوده باشد. به هر حال نام همسر عمران در روایات ذکر شده است ولی در قرآن نام او نیامده است. همسر عمران نذر کرده بود که آنچه در شکم دارد را خادم کنیسه قرار دهد و تصور می کرد که او به پسری باردار است. بعد از به دنیا آمدن متوجه شد که او دختر است و نمی تواند خادم کنیسه باشد بنا بر این به خداوند عرضه داشت: (رَبِّ إِنِّی وَضَعْتُها أُنْثی وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعَتْ وَ لَیْسَ الذَّکَرُ کَالْأُنْثی) (2)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۳۸.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۳۶.

در آیه ی فوق این سؤال مطرح است که زوجه ی عمران چرا می گوید: (وَ لَیْسَ الذَّکَرُ کَالْأُنْثی) و حال آنکه باید بگوید: و لیس الانثی کالذکر. این از مواردی است که مشترقین به قرآن اشکال می کنند زیرا همیشه ناقص را به کامل تشبیه می کنند و در هدفی که زوجه ی عمران دنبال می کرد پسر کامل تر بود.

جواب آن را می توان در کتب تفاسیر جستجو کرد.

به هر حال در اینکه او مریم را کی به کنیسه بود دو قول است یکی اینکه بعد از ولادت این کار را انجام داد و دوم اینکه چند سالی بعد از ولادت او بود. به هر حال او را به کنیسه آورد و نذر خود را بیان کرد و دنبال کسی بود که کفالت او را قبول کند. چند نفر از بزرگان کنیسه که یکی جناب زکریا بود حاضر شدند که مریم را تربیت کنند. این نشان می دهد که پدر مریم فوت کرده بود و الا با وجود او همسر عمران از دیگران تقاضای کفالت او را نمی کرد.

بزرگان کنیسه با هم اختلاف کردند و قرار شد در کنار نهر اردن رفته قرعه کشی کنند. قلم هایی از چوب آوردند و نام خود را بر آن نوشتند و در آب انداختند و قرار شد آنی که روی آب مانده است کفالت مریم را به عهده بگیرد. همه ی قلم ها زیر آب رفت و قلم زکریا (که همسرش خاله ی مریم است.) روی آب ماند در نتیجه او کفالت مریم را به عهده گرفت و مریم را به خانه ی خود برد.

ص: ۶۵۹

به هر حال آنها برای رفع تزاحم قرعه کشیدند: (ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحیهِ إِلَیْکَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یَخْتَصِمُون) (۱)

اشکال نشود که استدلال به این آیه مبنی بر این است که شریعت سابقه برای ما حجّت باشد. گفته شده است که شریعت سابقه برای لاحقه حجّت نیست مگر بر اساس استصحاب که در استصحاب نیز اشکالی وجود دارد.

جواب این است که اگر قرآن مسأله را نقل کند و رد نکند، این علامت آن است که همان برای ما حجّت است.

مثلا وهابی ها می گویند که در کنار قبر نباید مسجد ساخت و حال آنکه عملا می بینند که قبر رسول خدا (ص) و شیخین در کنار مسجد النبی است: ما بر علیه ایشان آیه ی سوره ی کهف را به عنوان دلیل ذکر می کنیم که بعد از جریان اصحاب کهف عده ای از کفار گفتند که اطراف آن دیوار بکشید و خداوند خودش به ذات آنها خبر دارد (إِذْ یَتَنازَعُونَ بَیْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقالُوا ابْنُوا عَلَیْهِمْ بُنْیاناً رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِم) ولی کسانی که بر آنها غلبه داشتند زیرا حکومت در دست مسیحیان بود نه بت پرستان گفتند این ایده را رد کردند و گفتند که ما در کنار قبور آنها مسجد می سازیم: (قالَ الَّذینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِدا) (۲) قرآن این جریان را نقل می کند و رد نمی کند و این نشانه ی تائید قرآن است.

ص: ۶۶۰

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۴۴.

۲- کهف/سوره۱۸، آیه۲۱.

الآیه الثانیه: داستان حضرت یونس

(وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ (فرار کرد) إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (کشتی پر) فَساهَمَ (قرعه کشید) فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (یعنی ساقطین) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ) (۱)

حضرت یونس به قوم خود وعده ی عذاب دارد و از شهر خارج شد. بعد که به شهر برگشت دید که چیزی در آن تغییر نکرده است و عذاب الهی نازل نشده است. این به سبب آن بوده است که آنها قبل از نزول عذاب، زن و مرد و حیوانات را به بیابان آوردند و استغفار کردند و عذاب از آنها برطرف شد. حضرت یونس که این صحنه را دید ناراحت شد و از شهر خارج شد: (وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ (خیال کرد که ما بر او سخت نمی گیریم. و مراد این نیست که نعوذ بالله حضرت یونس تصور کرد که خداوند بر او قادر نیست.) فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (۲)

او سوار کشتی شد و می خواست به جایی برود. ناگهان کشتی به گردابی رسید و کشتی بان گفت که کشتی سنگین است و باید یک نفر به دریا افکنده شود. گاه گفته می شود که کشتی بان گفت که در کشتی ما برده ای گریزپا است و علت آن این است که در کنار کشتی ماهی ای دهانش را باز کرده و کسی را می طلبد. (البته این قول ضعیف است زیرا آیه ی سوره ی صافات سخن از کشتی از به میان می آورد که پر بوده است. هرچند دومی در روایات آمده است.) سه بار قرعه کشیدند و هر بار به نام یونس افتاد. بعد یونس که در دهان ماهی افتاد خود را ملامت می کرد که چرا شهر را ترک کرده است.

۱- صافات/سوره۳۷، آیه۱۳۹.

۲- انبیاء/سوره۲۱، آیه۸۷.

این نشان می دهد که قرعه ریشه ی تاریخی دارد و در زمان قبل هم به قرعه عمل می کردند.

گفته می شود که قرعه در جایی است که حق معینی وجود دارد ولی ما آن را نمی شناسیم و گاه گفته می شود که حق معینی در کار نیست و با قرعه در صدد آن هستیم که حق را تعیین کنیم. ولی با توجه به دو آیه ی فوق متوجه می شویم که قرعه اعم است و هم موردی را شامل می شود که حق معینی در کار باشد و هم جایی که چنین حقی در کار نباشد. هر دو داستان فوق حق معینی در کار نبوده است.

اشکال تمسک به شرایع سابقه و جوابی که گفتیم در این مورد نیز جاری است.

قرآن اگر کلامی را بیان کند که قبول نداشته باشد سریعا آن را رد می کند مانند جایی که خداوند از قول فرعون نقل می کند که گفت من خدای عالمیانم که سریعا حضرت ابراهیم می فرماید: (فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتی بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ الْمَغْرِبِ) (۱).

ممکن است گفته شود که جناب یونس معصیت کرده است و حال آنکه انبیاء معصوم هستند. جواب این است که او ترک اولی کرده است یعنی شایسته نبوده است او چنین کرد.

المقام الثالث: الاستدلال بالسنه المطهره

ما حدود چهل و یک روایت در این مورد در کتاب آورده ایم. علت این استقساء این بود که تصور نشود که القرعه لکل امر مشکل او لکل امر مجهول. در تمامی این روایات فقط صورت تنازع و تزاحم ذکر شده است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۵۸.

این روایات گاه عامه است یعنی کلی است و گاه خاصه یعنی در موارد خاصی ذکر شده است.

اما روایات عامه:

عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ أَوَّلُ مَنْ سُوهِمَ عَلَيْهِ مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ السِّهَامُ سِتَّةٌ (بنا بر این شش نفر قرعه کشیدند) ثُمَّ اسْتَهَمُوا فِي يُونُسَ (و این نشان می دهد که جریان حضرت یونس بعد از جریان حضرت مریم بوده است.) لَمَّا رَكِبَ مَعَ الْقَوْمِ فَوَقَفَتِ السَّفِينَةُ فِي اللُّجَّةِ فَاسْتَهَمُوا فَوَقَعَ عَلَى يُونُسَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قَالَ فَمَضَى يُونُسُ إِلَى صَدْرِ السَّفِينَةِ فَإِذَا الْحُوتُ فَاتِحٌ فَاهُ فَرَمَى نَفْسَهُ ثُمَّ كَانَ (عِنْدَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ) تِسْعَةُ بَنِينَ فَنَذَرَ فِي الْعَاشِرِ إِنْ رَزَقَهُ اللَّهُ غُلَاماً أَنْ يَذْبَحَهُ فَلَمَّا وُلِدَ عَبْدُ اللَّهِ لَمْ يَكُنْ يَقْدِرُ أَنْ يَذْبَحَهُ وَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي صُلْبِهِ فَجَاءَ بِعَشْرٍ مِنَ الْإِبِلِ فَسَاهَمَ عَلَيْهَا وَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ فَخَرَجَتِ السِّهَامُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ فَزَادَ عَشْراً فَلَمْ تَزَلِ السِّهَامُ تَخْرُجُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ وَ يَزِيدُ عَشْراً فَلَمَّا أَنْ خَرَجَتْ مِائَةٌ خَرَجَتِ السِّهَامُ عَلَى الْإِبِلِ فَقَالَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ مَا أَنْصَفْتُ رَبِّي فَأَعَادَ السِّهَامَ ثَلَاثاً فَخَرَجَتْ عَلَى الْإِبِلِ فَقَالَ الْآنَ عَلِمْتُ أَنَّ رَبِّي قَدْ رَضِيَ فَنَحَرَهَا (۱)

این روایات صحیحه است.

در این روایت به قرعه کشی سومی که در زمان عبد المطلب بود نیز اشاره شده است. عبد المطلب نذر کرده بود که اگر خداوند به او ده فرزند دهد، دهمی را قربانی کند. (البته ما این مشکل را در کتاب فروغ ابدیت توضیح داده و حل کرده ایم.) فرزند دهم عبد المطلب عبد الله بود و او می دانست که رسول خدا (ص) در صلب او قرار دارد. در نتیجه به جای قربانی او ده شتر را انتخاب کرد و در کنار عبد الله نشاند و قرعه کشید که کدام را ذبح کند. قرعه به نام عبد الله در آمد. او ده شتر را به بیست عدد اضافه کرد و باز قرعه به نام عبد الله آمد و این کار ادامه یافت و هر باد ده شتر اضافه می کرد تا شترها به صد رسیدند و قرعه به نام شترها افتاد. عبد المطلب برای اینکه خاطرش جمع شود سه بار آن قرعه را تکرار کرد و هر باب به نام شتران افتاد. فهمید خداوند به این کار راضی است و شترها را قربانی کرد و این سبب شد که خداوند دیه ی انسان را صد شتر قرار دهد. (الآن نیز دیه ی انسان صد شتر یا هزار مثقال طلا است.)

ص: ۶۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص ۲۶۰، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره ۳۳۷۲۱، ح ۱۲، ط آل البیت.

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ سَيَابَهَ وَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ جَمِيعاً عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ قَالَ أَوَّلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ فَوَرِثَ ثَلَاثَهً قَالَ يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَمَنْ أَصَابَهُ الْقُرْعَهُ أُعْتِقَ قَالَ وَ الْقُرْعَهُ سُنَّهٌ (۱)

کسی گفت که اول غلامی را که مالک می شود آزاد کند. او اتفاقا یک جا مالک سه غلام شد (مثلا یا به او ارث رسیده بود یا اینکه در یک بیع سه غلام را خرید.) امام علیه السلام دستور داد که قرعه بکشد.

این روایت در مورد تزاحم است نه تنازع. همچنین این روایت در موردی است که واقع معینی در مورد آن نیست و با قرعه مشخص می شود که واقع چه باید باشد.

عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلِيّاً ع إِلَی الْيَمَنِ فَقَالَ لَهُ حِينَ قَدِمَ حَدِّثْنِی بِأَعْجَبِ مَا وَرَدَ عَلَيْکَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَانِی قَوْمٌ قَدْ تَبَايَعُوا جَارِيَهً فَوَطِئَهَا جَمِيعُهُمْ فِی طُهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ غُلَاماً فَاحْتَجُّوا فِيهِ كُلُّهُمْ يَدَّعِيهِ فَأَسْهَمْتُ بَيْنَهُمْ فَجَعَلْتُهُ لِلَّذِی خَرَجَ سَهْمُهُ وَ ضَمَّنْتُهُ نَصِيبَهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَی اللَّهِ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۷، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۱۱، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۸، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۱۴، ح۵، ط آل البیت.

رسول خدا (ص) علی علیه السلام را برای قضاوت فرستاد و وقتی حضرت برگشت رسول خدا (ص) از او خواست تا از قضایای عجیبش یکی را برای ایشان بیان کند. امیر مؤمنان علیه السلام عرضه داشت: سه نفر یک کنیزی را خریده بودند و خیال کردند که می توانند با او نزدیکی کنند (و حال آنکه کسی نمی تواند با کنیز مشترک نزدیکی کند.) وقتی فرزند متولد شد (که ولد شبهه بود نه ولد زنا) و عرضه کرد که قرعه کشید. رسول خدا (ص) از شنیدن آن خشنود شد و آن جمله ی مزبور را بیان فرمود که هیچ جمعیتی نیست که کار را به خداوند بسپارند و قرعه بکشند مگر اینکه کسی که ذی حق است قرعه به نام او در می آید.

بر اساس این روایت عده ای قائل شده اند که بگویند قرعه از باب اماره است.

مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُوسَی بْنِ عُمَرَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَکِیمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ شَیْ ءٍ فَقَالَ لِی کُلُّ مَجْهُولٍ فَفِیهِ الْقُرْعَهُ قُلْتُ لَهُ إِنَّ الْقُرْعَهَ تُخْطِئُ وَ تُصِیبُ قَالَ کُلُّ مَا حَکَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَیْسَ بِمُخْطِئٍ (۱)

(شیء) در این روایت ممکن است شیء متنازع باشد و از آن استفاده می شود که بین راوی و امام علیه السلام قرینه ای بوده است و راوی از همان چیز سؤال می کند و شاید آن چیز مورد متنازع فیه و یا مورد تزاحم بوده است. بنا بر این حکم امام علیه السلام که می فرماید: قرعه در هر امر مجهولی راه دارد عام نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۹، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره ۳۳۷۲۰، ح ۱۱، ط آل البیت.

ذیل روایت که امام علیه السلام می فرماید: كُلَّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ هم می تواند به این معنا باشد که اگر خداوند به قرعه حکم کرده است خطا نکرده است. و هم می توانـد ناظر به مورد باشـد یعنی موردی که قرعه در آن زده شد همان چیزی است که با واقع هماهنگ است و این به سبب روایت قبلی است که رسول خدا (ص) می فرماید: همواره با قرعه سـهمی کسی که محق است در می آید.

روایات داله بر قاعده ی قرعه ۹۴/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات داله بر قاعده ی قرعه

بحث در روایـاتی بود که در مورد قرعه وارد شـده است. این روایات بر شـش طائفه تقسیم شـده انـد که در میان این طوائف، طائفه ی اولی که حاوی روایات عامه است از همه مهمتر می باشـد. این روایات بیانگر این است که قرعه در جایی کشـیده می شود که یا تنازع در کار باشد و یا تزاحم.

جریان حضرت مریم و یا حضرت یونس هر دو از باب تزاحم بود. اما روایاتی که در مورد تنازع می باشد.

روایت بعـدی روایتی است که شـیخ در نهایه نقل کرده است. این همان روایت محمد بن حکیم است (۱) با این تفاوت که در آن کلمه ی (شـیء) اسـتفاده نشده است و ظاهرا این کلمه از قلم شـیخ افتاده است زیرا کتاب نهایه کتاب فتوای شیخ است و او روایت فوق را نقل به معنا کرده است.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۷، ص۲۵۹، ابواب كيفيه الحكم و الحاكم، باب ۱۳، شماره ۳۳۷۲۰، ح۱۱، ط آل البيت.

الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثِ يُونُسَ ع قَالَ فَسَاهَمَهُمْ فَوَقَعَتِ السِّهَامُ عَلَيْهِ فَجَرَتِ السُّنَّةُ أَنَّ السِّهَامَ إِذَا كَانَتْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ أَنَّهَا لَا تُخْطِئُ فَأَلْقَى نَفْسَهُ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ (۱)

یعنی اگر کسـی یک بار قرعه بکشد ممکن است اشـتباه در آید ولی اگر کسی سه بار قرعه بکشد و هر بار به نام یکی در آید این علامت صحت قرعه است.

مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ ذُكِرَ أَنَّ ابْنَ أَبِي لَيْلَى وَ ابْنَ شُبْرُمَةَ دَخَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَأَتَيَا مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ ع فَقَالَ لَهُمَا بِمَا تَقْضِيَانِ فَقَالَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَ السُّنَّةِ قَالَ فَمَا لَمْ تَجِدَاهُ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ قَالَا نَجْتَهِدُ رَأْيَنَا قَالَ رَأْيُكُمَا أَنْتُمَا فَمَا تَقُولَانِ فِي امْرَأَةٍ وَ جَارِيَتِهَا (ظاهرا عروس او بوده است و شایـد کنیز باشـد.) كَانَتَا تُرْضِعَانِ صَبِيَّيْنِ فِي بَيْتٍ (دو کودک را در خانه ای شـیر می دادند.) فَسَقَطَ عَلَيْهِمَا فَمَاتَتَا وَ سَلِمَ الصَّبِيَّانِ (خانه بر سـرشان خراب شد و مادرها کشته شدند و بچه ها سالم ماندند و نمی دانیم کدام فرزند مال مادر است و کدام مال جاریه.) قَالَا الْقَافَةَ (از قیافه شناس استفاده می کنیم.) قَالَ الْقَافَةُ

يَتَجَهَّمُ مِنْهُ لَهُمَا قَالَا فَأَخْبِرْنَا قَالَ لَا (امام علیه السلام فرمود اینجا جای رفتن به سراغ قیافه شناس نیست.) قَالَ ابْنُ دَاوُدَ مَوْلًى لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ بَلَغَنِي أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ مَا مِنْ قَوْمٍ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَلْقَوْا سِهَامَهُمْ إِلَّا خَرَجَ السَّهْمُ الْأَصْوَبُ فَسَكَتَ (علت سکوت حضرت این بود که اینجا باید قرعه کشید نه اینکه به قیافه شناس رجوع کرد.). (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۶۳، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۳۱، ح۲۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۳۱۲، ابواب میراث الغرقی، باب ۴، شماره۳۳۰۶۵، ح۴، ط آل البیت.

در رجال دو نفر به نام ابن ابی لیلی هستند. عبد الرحمان بن ابی لیلی که از اصحاب امیر مؤمنان علیه السلام و از بزرگان شیعه است. دیگری فرزند او به نام محمد بن عبد الرحمان بن ابی لیلی است که از قضات دوران امویه بوده است. او هرچند به اهل بیت علاقمند بوده است ولی مانند پدرش نبوده است.

این روایت ظاهرا در خصوص تنازع است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِسْحَاقَ الْعَرْزَمِيِّ قَالَ سُئِلَ وَ أَنَا عِنْدَهُ يَعْنِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ وَ لَيْسَ بِذَكَرٍ وَ لَا أُنْثَى وَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا دُبُرٌ (و علامت پسری و دختری ندارد و فقط مجرای عقب را دارد.) كَيْفَ يُوَرَّثُ (سهم دختر را به او بدهند یا پسر را.) قَالَ يَجْلِسُ الْإِمَامُ ع وَ يَجْلِسُ مَعَهُ نَاسٌ فَيَدْعُو اللَّهَ وَ يُجِيلُ السِّهَامَ (سهام را دور می زنند.) عَلَى أَيِّ مِيرَاثٍ يُوَرِّثُهُ مِيرَاثِ الذَّكَرِ أَوْ مِيرَاثِ الْأُنْثَى فَأَيُّ ذَلِكَ خَرَجَ وَرَّثَهُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ وَ أَيُّ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنْ قَضِيَّةٍ يُجَالُ عَلَيْهَا بِالسِّهَامِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ. (۱)

این روایت از باب تنازع می باشد.

دو روایت وجود دارد که ممکن است مدرک قول شهید ثانی باشد. البته در سابق روایت محمد بن حکیم (۲) را خواندیم و گفتیم که دلالتی بر قول شهید ثانی که می گوید: القرعه لکل امر مشکل یا مجهول ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۹۱، ابواب میراث الخنثی، باب ۴، شماره۳۳۰۲۳، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۹، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۲۰، ح۱۱، ط آل البیت.

روایت دوم:

و عن علی و أبی جعفر و أبی عبد الله ع أنهم أوجبوا الحکم بالقرعه فیما أشکل

این روایت از دعائم الاسلام است که مؤلف او اسماعیلی مذهب است. این روایت ضعیف السند می باشد.

ثانیا نقل به معنا شده است. از این رو این روایت دلیل نمی شود که حتی در انائین مشتبهین که از مصادیق امر مشکل است قرعه بکشیم.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَيُّ حُكْمٍ فِي الْمُلْتَبِسِ أَثْبَتُ مِنَ الْقُرْعَهِ أَ لَيْسَ هُوَ التَّفْوِيضُ إِلَى اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ (۱)

این روایت قرعه را در هر امر ملتبس و مجهول جاری می داند. ولی واضح است که به اطلاق آن نمی توان عمل کرد. مثلا در انائین مشتبهین نمی توان قرعه کشید و یا دو روایت که با هم متعارض است نمی توان قرعه کشید بلکه باید به قواعد باب تزاحم و ترجیح مراجعه کرد.

فِقْهُ الرِّضَا، ع وَ كُلُّ مَا لَا يَتَهَيَّأُ الْإِشْهَادُ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ الْقُرْعَهُ... (۲)

یعنی هر جایی که شاهد گرفتن در آن کار مشکلی است. (مثلا زنی ادعای باکره بودن می کند ولی دیگری مدعی است که او ثیّب است.)

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْحَلَبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنَّ عَلِيّاً ع كَانَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ لَمْ يَجِئْ فِيهِ كِتَابٌ وَ لَمْ تَجْرِ بِهِ سُنَّهٌ رَجَمَ فِيهِ يَعْنِي سَاهَمَ فَأَصَابَ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الرَّحِيمِ وَ تِلْكَ مِنَ الْمُعْضَلَاتِ. (۳)

ص: ۶۶۹

۱- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۷، ص۳۷۴، حدیث۲.

۲- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۷، ص۳۷۴، حدیث۴.

۳- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۷، ص۳۷۸، حدیث۱۴.

این روایت از مشکلات است زیرا بر اساس آن هرجا کتاب و سنت نباشد و از امور معضلات باشد باید قرعه کشید. مثلا اگر شک کنیم که سوره جزء است یا نه باید قرعه کشید.

این در واقع از باب (قضیه فی واقعه) است.

به هر حال عناوینی که در این روایات عامه است عبارتند از: (تنازعوا)، (فوضّوا)، (سهم المحق)، (السهم الاصوب) و (لا یتهیأ الاشهاد علیه).

بقی هنا نکته: در جایی که خانه خراب شده است و مادرها کشته شده و فرزندان مانده اند امام علیه السلام حکم به قرعه می کند. ممکن است گفته شود که امروزه از باب آزمایش خون و ژنتیک می توانند مشخص کنند که کدام بچه مربوط به کدام مادر است.

می گوییم: اگر این مسیر مفید علم باشد می توان از آن استفاده کرد و امام علیه السلام که حکم به قرعه فرموده است در زمانی بوده است که این راه امکان پذیر نبوده است.

همچنین در مورد (ما لا یتهیأ الاشهاد علیه) اگر امروزه بتوانند از طریقی آن را ثابت کنند که مفید علم باشد می توان از آن استفاده کرد.

حتی امیر مؤمنان علی علیه السلام گاه از طریق آزمایش، مشکلاتی را حل کرده است و نمونه هایی از آن در کتاب قضاوت های ایشان ذکر شده است.

تم الکلام فی الطائفه الاولی.

الطائفه الثانیه: روایات الخاصه

این روایات در ابواب خاص فقهی وارد شده است بر خلاف روایات قبلی در تمامی ابواب فقهی قابل اجرا شدن می باشد.

عبد الرحمان بن ابی عبد الله از فقهاء بصره و شیعه می باشد.

عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ عَلِیٌّ ع إِذَا أَتَاهُ رَجُلَانِ بِشُهُودٍ عَدْلُهُمْ سَوَاءٌ وَ عَدَدُهُمْ أَقْرَعَ بَیْنَهُمْ عَلَى أَیِّهِمَا تَصِیرُ الْیَمِینُ وَ كَانَ یَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ أَیُّهُمْ كَانَ لَهُ الْحَقُّ فَأَدَّاهُ إِلَیْهِ (قرعه را به نام او در بیاور) ثُمَّ یَجْعَلُ الْحَقَّ لِلَّذِی یَصِیرُ عَلَیْهِ الْیَمِینُ إِذَا حَلَفَ (۱)

این روایت در مورد تعارض بینه است یعنی دو نفر برای خود شهودی آورده اند که تعداد آنها یک اندازه است و هر دو بر خلاف قول دیگری شهادت می دهند که امام علیه السلام حکم به قرعه می کند.

سید یزدی در کتاب متمم عروه بابی تحت عنوان تعارض البینات دارد که در آنها بحث مفصلی در این مورد وارد کرده است.

مُعَلًّى عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی شَاهِدَیْنِ شَهِدَا عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ وَ جَاءَ آخَرَانِ فَشَهِدَا عَلَى غَیْرِ الَّذِی (شَهِدَا عَلَیْهِ) وَ اخْتَلَفُوا قَالَ یُقْرَعُ بَیْنَهُمْ فَأَیُّهُمْ قُرِعَ عَلَیْهِ الْیَمِینُ (کسی که قرعه به نامش در آمد باید قسم هم بخورد) وَ هُوَ أَوْلَى بِالْقَضَاءِ (۲)

ص: ۶۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۱، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۲، شماره۳۳۶۹۹، ح۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۱، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۲، شماره۳۳۷۰۰، ح۶، ط آل البیت.

الطائفه الثانیه: القرعه فی ما لو اشتبه الولد

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ أَبِی الْمَغْرَاءِ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا وَقَعَ الْحُرُّ وَ الْعَبْدُ وَ الْمُشْرِکُ عَلَی امْرَأَهٍ فِی طُهْرٍ وَاحِدٍ وَ ادَّعَوُا الْوَلَدَ أُقْرِعَ بَیْنَهُمْ وَ کَانَ الْوَلَدُ لِلَّذِی یُقْرَعُ (۱)

کنیزی است که سه نفر از روی جهل به مسأله با او آمیزش کرده اند. یکی حر بوده است و دیگری عبد و دیگری مشرک فرزندی متولد شده است. اگر فرزند مال حر باشد، حر است و الا عبد. امام علیه السلام دستور به قرعه می دهد.

الْحَکَم بْنِ مِسْکِینٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا وَطِئَ رَجُلَانِ أَوْ ثَلَاثَهٌ جَارِیَهً فِی طُهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ فَادَّعَوْهُ جَمِیعاً أَقْرَعَ الْوَالِی بَیْنَهُمْ فَمَنْ قُرِعَ کَانَ الْوَلَدُ وَلَدَهُ وَ یَرُدُّ قِیمَهَ الْوَلَدِ عَلَی صَاحِبِ الْجَارِیَهِ (زیرا از جاریه استفاده کرده و باید اجره المثل را به صاحب جاریه بپردازد.) (۲)

مضمون این روایت نیز مانند سابق می باشد.

البته این دو روایت در موردی است که مسیر منحصر به قرعه باشد و الا اگر بتوان از طریق آزمایشی که مفید علم است به واقعیت پی برد باید از آن استفاده نمود.

ص: ۶۷۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۷، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره ۳۳۷۱۰، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۶۱، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۲۳، ح۱۴، ط آل البیت.

طائفه ی سوم: روایات مربوط به آزاد کردن عبد.

فردی نذر کرده بود که اولین عبدی که مالکش می شود را آزاد کند بعد در آن واحد سه عبد به ملک او وارد شد. (یا همه را با هم خرید و یا به او ارث رسیده بود.) امام علیه السلام دستور به قرعه می دهد.

اسلام برای آزاد کردن اماء و عبید هفده راه ارائه کرده است و یکی از آنها نذر بر عتق آنها است.

طائفه ی چهارم: الایصاء بعتق ثلث ممالیکه

کسی وصیت کرد که یک سوم غلامان او را آزاد کنند و وقتی از دنیا رفته است دیدند سه غلام دارد و نمی دانستند که کدام یک را آزاد کنند:

عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْمَمْلُوكُونَ فَيُوصِي بِعِتْقِ ثُلُثِهِمْ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ ع يُسْهِمُ بَيْنَهُمْ (۱)

طائفه ی پنجم اشتباه حر به مملوک و طائفه ی ششم در مورد میراث خنثی است.

بحث اخلاقی:

خداوند متعال در قرآن می فرماید: (الَّذينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ) (۲)

خداوند در این آیه می فرماید: کسانی که در آنها در زمین مکنت دادیم و جای پایشان را در زمین محکم کردیم و توانستند انقلاب اسلامی را نهادینه کنند باید چهار کار را انجام دهند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۷، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۱۲، ح۳، ط آل البیت.
۲- حج/سوره۲۲، آیه۴۱.

اولین مورد نماز است. اگر نماز نباشد همه ی گناهان در میان مردم شیوع می یابد. نماز حتی اگر کامل نباشد به همان اندازه نمازگزار را از گناه دور می کند. نمازگزار لا اقل از لباس غصبی و یا نجس استفاده نمی کند. کسانی که نمازی هرچند ناقص را می خوانند به همان اندازه با تارکین نماز تفاوت دارند.

دوم، رسیدن به مردم و ایتاء زکات است. باید جوانان بی کار را به کار گرفتن و زن ها را کمتر به ادارات گرفتن همه از مصادیق خدمت به مردم است. اگر امروزه جوانان بیکار در جامعه زیاد شده است به سبب این است که زنان، بسیاری از مشاغل را تصاحب کرده اند. هم خانه ها خالی مانده و هم بچه ها در شیرخوارگاه و مانند آن هستند و هم شغل برای جوانان کم شده است. زن باید به سراغ چیزی برود که مطابق طبیعت اوست.

دو مورد دیگر امر به معروف و نهی از منکر است. اصلاح جامعه در این دو امر خوابیده است. همگان باید در این امر سهیم باشند نه اینکه جمعی متصدی آن شوند.

موارد اجرای قرعه ۹۴/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد اجرای قرعه

بحث در روایات قرعه بود و گفتیم که این روایات حدود چهل مورد است که در شش طائفه تقسیم می شود. غالب این روایات در مورد تزاحم و یا تنازع بوده است. البته یک روایت است که ممکن است مربوط به باب تزاحم و تنازع نباشد و آن اینکه فردی است که گوسفندانی دارد که یکی از آنها توسط انسان مورد وطیء قرار گرفته است و نمی داند کدام یک است. امام علیه السلام می فرماید: گوسفندان را دو قسمت می کند و بین آن دو قرعه می کشد و هر طرف که قرعه به آن افتاده است آن را نیز دو قسمت می کند تا سرآخر دو تا باقی بمانند و بین آنها نیز قرعه می کشد.

ص: ۶۷۴

البته شاید وجه قرعه در اینجا این باشد که از بین بردن گوسفندان کثیر به خاطر یک مورد، موجب ضرر عظیم است در نتیجه قرعه در آن تجویز شده است.

نتیجه این شد که در روایات عنوان القرعه لکل امر مشکل یا لکل امر مجهول وجود ندارد فقط یک روایت موهم این بود که آن را نیز توجیه کردیم و گفتیم که در آن روایت از کلمه ی (شیء) استفاده شده بود که شاید ناظر به مورد تزاحم و یا تنازع بوده باشد.

اما مواردی که اصحاب به قرعه عمل کرده اند:

ده مورد از این موارد جنبه ی کلی دارد و ده مورد دیگر جزئی است.

اما ده مورد کلی:

۱.قسمه الاعیان المشترکه: (مثلا زمینی است مشترک که می خواهند آن را تقسیم کند که در نتیجه بخش شمال و جنوب را از طریق قرعه به آن دو می دهند.)

۲.باب تزاحم المدعیین عند القاضی: (مثلا پنج نفر همزمان نزد قاضی آمده و هر کدام شکایتی دارند. قاضی قرعه می کشد و از طریق آن، نوبت افراد را مشخص می کند.)

۳.قسمه اللیالی بین الزوجات: مثلا- فردی است که چهار زن دارد. واجب است که مرد هر چهار شب یک بار نزد زوجه اش باشد. کسی که چهار زن دارد باید هر شب نزد یکی باشد برای اینکه اول نزد کدام زن باشد باید قرعه بکشد.)

۴.باب تداعی الرجلین او اکثر الولد: (فرزندی است که دو نفر مدعی هستند که پدر او می باشند. در روایتی آمده بود که باید از طریق قرعه مشخص کنند که کدام یک پدر او می باشد. البته این منافات با این ندارد که امروزه از طریق ژنتیک و مانند آن پدر واقعی را می توانند معین کنند زیرا این روایت مربوط به زمانی بود که این امکانات وجود نداشت.)

ص: ۶۷۵

۵.باب تعارض البینتین: (متاعی است که دو نفر مـدعی هسـتند که مالک آن می باشـند و هر کـدام دو شاهـد برای خود آورده اند.)

۶.توریث خنثی المشـکل: (خنثای مشکلی است که پدرش از دنیا رفته است و نمی دانیم دختر است یا پسر و در نتیجه مشخص نیست چقدر باید ارث ببرد.)

۷.توریث المشـتبهین فی تقدم موت احدهما: (دو نفر هسـتند از دنیا رفته اند و نمی دانیم کدام یک جلوتر مرده است یا دیگری از او ارث ببرد. بله اگر بـدانیم هر دو بـا هم مرد انـد بحث دیگری است ولی سـخن در جـایی است که علم داریم بـا هم از دنیا نرفته اند.)

۸.باب الوصایا: (فردی وصـیت کرده است ثلث او را در موارد خاصـی مصرف کنند و حال آنکه ثلث او برای انجام همه ی آن امور کافی نیست مثلا کسـی وصیت کرده است که از ثلث او عمره ای برایش انجام دهند، فلان مقدار مسکین را سیر کنند و یا افطاری بدهند. در اینجا قرعه می کشند و در همان مورد یا موارد مصرف می کنند.

۹.وصـیت به آزاد کردن غلاـم: (مثلا کسـی سه برده دارد و وصـیت کرده است که با ثلث او آن سه را آزاد کننـد و حال آنکه ثلث او برای آزاد کردن یک غلام کافی است. در اینجا برای مشخص کردن آن غلام، قرعه می کشند.)

۱۰. مشخص کردن گوسفند منکوحه

غالبا موارد فوق توسط محقق در شرایع ذکر شده است.

اما ده موردی که جنبه ی جزئی دارد:

ص: ۶۷۶

۱.دو مؤذن که هر کدام می خواهند اول اذان بگویند.

۲.دو امـام جمـاعت که می خواهنـد برای نماز، امامت جماعت را به عهـده بگیرنـد. در اینجا ابتـدا می بیننـد که مردم به کـدام علاقمندتر هستند و الا قرعه می کشند.

۳.در سابق دو نفر که در دو طبقه ی ساختمان بودند در سقف نزاع می کردند یکی می گفت که سقف مال کسی است که در طبقه ی اول است و دیگری می گفت که مال کسی است که روی آن طبقه ی دوم را بنا نهاده است.

۴.کسانی که در روسـتا هسـتند از نهری استفاده می کنند. حال یک نفر سمت راست نهر است و دیگری سمت چپ آن و نزاع است که کدام یک ابتدا از آب نهر استفاده کنند. (البته در صورتی که هر دو در آن واحد نتوانند از آب نهر استفاده کنند.)

۵.اگر یکی از دو فرزنـد، پـدر را بکشد و دیگری مادر را بکشد و هر یک از آنها برای دیگری تقاضای قصاص کند، در اینکه کدام یک باید ابتدا کشته شوند قرعه می کشند. در اینجا گفته نمی شود که مثلا چون یکی زودتر پدر را کشته باید اول کشته شود زیرا هر دو در مورد مسأله ی قصاص یکسانند و باید مشکل را با قرعه حل کنند.

۶.نفقه ای هست که برای منفق علیهم کـافی نیست. مثلاـ پسـری است که هم پـدرش واجب النفقه ی اوست و هم مادرش ولی مبلغ او برای یکی کافی است.

ص: ۶۷۷

۷.دو نفر در مسیر سکه ای را پیدا کردند و هر دو با هم آن را التقاط کردند در اینکه کدام یک مالک او شوند قرعه می کشند.

۸.معدن ظاهری مانند معدن نمک وجود دارد که دو نفر با هم بر آن دست گذاشتند (علت اینکه قید ظاهر را اضافه کردیم این است که در مورد معدن باطن نمی توان گفت که دو نفر با هم آن را پیدا کرده اند زیرا دسترسی به آن سخت است.)

۹.مولایی مرده است و از دو کنیز یک فرزند دارد و هر یک از دو کنیز ادعا می کنند که مادر فرزند هستند.

۱۰. در مشترک لفظی مانند دابه (که هم اسب را شامل می شود و هم حمیر و ابل و مانند آن را) که برای تعیین آن قرعه می کشند. یا مثلا کسی وصیت کرده است که بعد از او یک عین به فقیر دهند که عین هم به نقره اطلاق می شود و هم طلا و مانند آن که برای تعیین آن قرعه می کشند.

مرحوم سید عبد الفتاح مراغی کتابی دارد به نام القواعد الفقهیه که در دو جلد به چاپ رسیده است. شیخ انصاری در متاجر از آن کتاب نکاتی را نقل می کند. او پنج مورد دیگر را اضافه کرده است.

نتیجه اینکه

اولا: دلیل قرعه معرض عنه نیست زیرا اصحاب در بیست و یا بیست و پنج مورد به قرعه عمل کرده اند.

ثانیا: همه ی موارد فوق از باب تنازع یا تزاحم است.

ص: ۶۷۸

المقام الخامس: عدم ورود التخصیص علی دلیل القرعه

شهید ثانی و امثال او ابتدا دایره ی قرعه را وسیع در نظر گرفته قائل شدند که القرعه لکل امر مشکل یعنی قرعه در تمامی ابواب در هر امر مشکلی اجرا می شود. بعد دیدند که این گونه نبوده است و در موارد بسیاری به آن عمل نشده است مثلا دیده اند که در انائین مشتبهین به قرعه عمل نمی شود در نتیجه قائل شدند که به سبب تخصیص کثیر، قاعده ی قرعه موهون شده و از اعتبار افتاده است در نتیجه فقط در مواردی به قرعه عمل می شود که علماء به آن عمل کرده اند.

ما معتقد هستیم که قاعده ی قرعه هرگز تخصیص نخورده است زیرا جای آن فقط در مورد تنازع و تزاحم است.

البته قرعه دوای آخر است یعنی باید سرآخر به آن عمل کرد.

مرحوم سید عبد الفتاح مراغی در اینجا نیز کلامی دارد که نزدیک به بیان ماست.

الامر السادس: هل القرعه اماره او اصل

قرعه را در جایی به کار گرفته می شود که یا واقع محفوظ ندارد و ما با قرعه آن را مشخص می کنیم و تکلیف را روشن می کنیم مانند نزاع دو مؤذن یا دو امام جماعت و مانند آن.

یا در جایی که واقع محفوظی هست و ما با قرعه می خواهیم به آن برسیم مثلا در جایی که نمی دانیم فرزند، مال کدام مادر است.

اما در جایی که واقع محفوظ ندارد، بحث در آنجا لغو است و بین اینکه قاعده ی قرعه اماره باشد یا اصل هیچ ثمره ای ندارد زیرا در آنجا در صدد تعیین تکلیف هستیم. در اینجا هیچ واقعی ما وراء آن نیست که اماره یا اصل در آن معنا داشته باشد. (و بحث کنیم قاعده ی قرعه اماره است که ما را به واقع برساند یا اصل است که برای رفع تحیر باشد.)

ص: ۶۷۹

اما در جایی که واقع محفوظی وجود دارد ظاهر روایات این است که قرعه، اماره می باشد عباراتی مانند إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ (۱) یا إِلَّا خَرَجَ السَّهْمُ الْأَصْوَبُ فَسَکَتَ. (۲) مَا مِنْ قَوْمٍ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَلْقَوْا سِهَامَهُمْ إِلَّا خَرَجَ السَّهْمُ الْأَصْوَبُ... (۳)

البته اصل یا اماره بودن در اینجا نیز بی ثمر است زیرا قرعه در جایی است که تمامی درها به روی انسان بسته باشد یعنی استصحابی در کار باشد و نه اصل دیگری. واضح است که در این صورت فرقی ندارد که قرعه اماره باشد یا اصل.

المقام السابع: نسبه الاستصحاب الی القرعه

در واقع این دلیل اصلی برای طرح بحث قرعه بود. سه قاعده ی فوق همه بر استصحاب مقدم بودند ولی در اینجا استصحاب بر قرعه مقدم است. (همچنین سایر اصل ها بر قرعه مقدم هستند) زیرا قرعه برای حالت تحیر است و آخرین راه حل می باشد. بنا بر این بر اساس بناء عقلاء هر چیزی که باشد بر قرعه مقدم می شود.

تتمه ی مباحث قرعه ۹۴/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تتمه ی مباحث قرعه

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۵۸، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۱۴، ح۵، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۳۱۲، ابواب میراث الغرقی، باب ۴، شماره۳۳۰۶۵، ح۴، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۳۱۲، ابواب میراث الغرقی، باب ۴، شماره۳۳۰۶۵، ح۴، ط آل البیت.

الامر الثامن: هل الاقراع وظیفه للامام او للوالی او مطلقا (۱)

آیا قرعه کشیدن وظیفه ی امام معصوم علیه السلام است کما اینکه در بعضی از روایات آمده است یا اعم از او و نائب او (نائب خاص و یا عام او) است. مرحوم وافی قول سومی را اختیار کرده و می فرماید: اگر واقع معینی در کار است و ما در صدد کشف آن هستیم، قرعه کشیدن وظیفه ی امام علیه السلام و یا نائب اوست. مثلا زنی چهار زن دارد و یکی را طلاق داده است و قبل از تعیین آن مرده است. اما اگر واقع محفوظی در کار نیست مثلاـ مردی دو زن دارد و نمی داند که اول نزد چه کسی بخوابد در اینجا فرد خودش می تواند قرعه بکشد.

بنا بر این در مسأله سه قول وجود دارد.

نقول: قول چهارمی (۲) نیز وجود دارد که از آنها بهتر است. این قول مشابه قول سوم است با این اضافه که اگر مسأله، مسأله

ی قضایی است و واقع مشخص دارد، قاضی باید قرعه بکشد و الا خود فرد می تواند قرعه بکشد و لازم نیست امام و نائب او این کار را انجام دهد.

الْحَكَم بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا وَطِئَ رَجُلَانِ أَوْ ثَلَاثَهٌ جَارِيَهً فِی طُهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ فَادَّعَوْهُ جَمِيعاً أَقْرَعَ الْوَالِی بَيْنَهُمْ فَمَنْ قُرِعَ كَانَ الْوَلَدُ وَلَدَهُ ... (۳)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۲.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۶۱، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۱۳، شماره۳۳۷۲۳، ح۱۴، ط آل البیت.

سه نفر جاهل به مسأله با یک کنیز نزدیکی کرده اند و نمی دانند فرزند مربوط به چه کسی است. این مسأله هم قضایی است و هم واقع مشخص دارد که امام علیه السلام می فرماید: والی باید قرعه بکشد.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ یُونُسَ قَالَ فِی رَجُلٍ کَانَ لَهُ عِدَّهُ مَمَالِیکَ (چند برده داشت.) فَقَالَ أَیُّکُمْ عَلَّمَنِی آیَهً مِنْ کِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ حُرٌّ فَعَلَّمَهُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَی وَ لَمْ یُدْرَ أَیُّهُمُ الَّذِی عَلَّمَهُ أَنَّهُ قَالَ یُسْتَخْرَجُ بِالْقُرْعَهِ قَالَ وَ لَا یَسْتَخْرِجُهُ إِلَّا الْإِمَامُ لِأَنَّ لَهُ عَلَی الْقُرْعَهِ کَلَاماً وَ دُعَاءً لَا یَعْلَمُهُ غَیْرُهُ (۱)

این روایت مضمره است چون نام امام علیه السلام در آن نیامده است.

فلسفه ای (۲) که در ذیل روایت ذکر شده است در واقع یک کلام قانع کننده است و فلسفه ی حکم نیست و آن اینکه قرعه یک دعایی دارد که فقط امام علیه السلام آن را بلد است.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِیعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ إِسْحَاقَ الْعَرْزَمِیِّ قَالَ سُئِلَ وَ أَنَا عِنْدَهُ یَعْنِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ وَ لَیْسَ بِذَکَرٍ وَ لَا أُنْثَی وَ لَیْسَ لَهُ إِلَّا دُبُرٌ کَیْفَ یُوَرَّثُ قَالَ یَجْلِسُ الْإِمَامُ ع وَ یَجْلِسُ مَعَهُ نَاسٌ فَیَدْعُو اللَّهَ وَ یُجِیلُ السِّهَامَ عَلَی أَیِّ مِیرَاثٍ یُوَرِّثُهُ مِیرَاثِ الذَّکَرِ أَوْ مِیرَاثِ الْأُنْثَی فَأَیُّ ذَلِکَ خَرَجَ وَرَّثَهُ عَلَیْهِ ثُمَّ قَالَ وَ أَیُّ قَضِیَّهٍ أَعْدَلُ مِنْ قَضِیَّهٍ یُجَالُ عَلَیْهَا بِالسِّهَامِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی یَقُولُ فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۳، ص۶۰، ابواب العتق، باب۳۴، شماره۲۹۱۰۶، ح۱، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۳.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۹۱، ابواب میراث الخنثی، باب ۴، شماره۳۳۰۲۳، ح۱، ط آل البیت.

این جریان نیز واقع محفوظ دارد زیرا در شرح لمعه آمده است که خنثی طبیعت سومی نیست و در واقع یا ذکر است و یا انثی.

همه ی موارد فوق از قبیل مسائل قضایی است که واقع محفوظ دارد. بنا بر این اگر واقع محفوظ ندارد و مسأله نیز قضایی نیست، انسان خود می تواند قرعه بکشد.

نتیجه اینکه کلام مرحوم وافی (۱) (۲) بهتر از سائر اقوال است و خوب بود ایشان این قید را اضافه می کرد که مسأله از قبیل مسائل قضایی باشد. در عین حال صاحب کتاب عوائد می گوید که دلیلی (۳) (۴) بر قول صاحب وافی (۵) نیست. این در حالی است که مشاهده کردیم کلام او دارای دلیل روایی است.

الامر التاسع: العمل بالقرعه عزیمه او رخصه (۶)

یعنی آیا عمل به قرعه واجب است یا اینکه مستحب می باشد.

اگر شیء واقع محفوظی دارد و حقی در میان است و ما می خواهیم آن را کشف کنیم بعد از آنکه قرعه کشیده شد و آن حق کشف شد، معنا ندارد که به آن عمل نشود. (۷) زیرا سهم محق مشخص شده است و باید بر اساس آن عمل شود.

ص: ۶۸۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۴.

۲- عوائد الایام، المحقق أحمد بن محمد مهدی النراقی،ج۱، ص۲۲۹.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۴.

۴- عوائد الایام، المحقق أحمد بن محمد مهدی النراقی،ج۱، ص۲۲۹.

۵- الوافی، الفیض الکاشانی، ج۱۶، ص۹۴۲.

۶- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۶.

۷- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۷.

مثلا در مورد خنثای مشکل اگر بگوییم که طبیعت ثالثه ای نیست، یا او باید سهم ذکر را ببرد و یا سهم انثی را. در اینجا باید بر اساس قرعه عمل شود.

یـا مثلاـ مردی یکی از زنـان خود را طلاق داده است ولی قبل از اینکه به آنها بگویـد که کـدام را طلاق داده است از دنیا رفته است. در اینجا نیز حق معینی در کار است و باید بر اساس آن بعد از قرعه کشیدن عمل شود.

همچنین ماننـد کسـی که نـذر کرده است اولین غلامی که به دسـتش می رسـد را آزاد کنـد و بعـد در آن واحد (مثلا از طریق ارث) مالك چهار غلام است. اگر بگوییم که او بایـد هر چهار تا را از باب اشـتغال ذمه که برائت یقینی می خواهـد آزاد کند، این ظلم به اوست. بنا بر این باید قرعه بکشد و بعد برای ادای نذر باید به قرعه عمل کند.

اما اگر مورد واقع معینی ندارد عمل به قرعه لازم نیست مثلا کسـی می خواهد به سفر برود و چهار زن دارد و می خواهد یکی را به همراه ببرد. حال اگر او قرعه کشـیده و به نام یکی در آمـده است می توانـد بر خلاف آن عمل کند زیرا با عمل نکرده به قرعه، حقی زائل نمی شود.

الامر العاشر: بیان کیفیه القرعه (۱)

قبل از شـریعت رسول خـدا (ص) قرعه در میان مردم رواج داشت زیرا قرعه امری عقلایی است. بنا بر این معنا نـدارد که شارع مـداخله کند و سـبک جدیدی را معرفی کند. (۲) همین مقـدار که در قرعه هیـچ نوع تمییزی بین اطراف وجود نداشـته باشد و تساوی کامل بر قرار باشد صـحیح باشد. مثلا گاه اسم چهار نفر که مدعی مالکیت شـیء هسـتند را نوشـته در کیسه می کنند و نام یکی را در می آورند. اگر راه دیگری هم وجود داشته باشد صحیح است.

ص: ۶۸۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۸.

مثلا در روایتی آمده است که امیر مؤمنان علی علیه السلام با انگشتر خود قرعه کشیده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی حَدِیثٍ ... ثُمَّ إِنَّ الْفَتَی وَ الْقَوْمَ اخْتَلَفُوا فِی مَالِ أَبِی الْفَتَی کَمْ کَانَ فَأَخَذَ عَلِیٌّ ع خَاتَمَهُ وَ جَمَعَ خَوَاتِیمَ مَنْ عِنْدَهُ قَالَ أَجِیلُوا هَذِهِ السِّهَامَ فَأَیُّکُمْ أَخْرَجَ خَاتَمِی فَهُوَ صَادِقٌ فِی دَعْوَاهُ لِأَنَّهُ سَهْمُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ لَا یَخِیبُ (۱)

قضیه از این قرار است که مردی با دوستانش سفر رفتند و برگشتند در حالی که آن فرد در سفر از دنیا رفته بود و او را دفن کرده و اموال او را آوردند. پسرش با افرادی که با او بودند اختلاف پیدا کرد و ادعا می کرد که پدرش مبلغ بیشتری با خود به همراه داشت. نزد امیر مؤمنان علی علیه السلام آمدند. حضرت انگشتر خود و سایر انگشترها را در آورد و در آن اسامی افراد را نوشت و در کیسه انداخت و فرمود هر کس که انگشتر من را در آورد قول او قبول می شود.

یا مثلاـ می بینیم که در داستان حضرت مریم، افراد قلم های خود را در آب انداختند و قرار شد که هر قلمی که به زیر آب نرود او کفالت مریم را به عهده بگیرد و دیدند که قلم زکیه روی آب ماند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۲۸۰، ابواب کیفیه الحکم و الحاکم، باب ۲۰، شماره۳۳۷۶۳، ح۱، ط آل البیت.

المقصد السابع: فی التعادل و الترجیح (۱)

ما بر خلاف شیخ انصاری این را جزء اصول می دانیم ولی ایشان آن را در خاتمه (۲) ذکر کرده است. البته محقق خراسانی (۳) آن را جزء علم اصول دانسته است. حتی امام قدس سره قائل بود که این مقصد از اهم مباحث اصول است زیرا مجتهد در ابواب مختلف گرفتار روایات متعارض می شود.

تعارض ادله ۹۴/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض ادله

المقصد التاسع: فی تعارض الادله (۴)

گفتیم که ما بر خلاف محقق خراسانی که مجموع علم اصول را در هشت مقصد تمام می کند، آن را در نه مقصد به اتمام می رسانیم.

الامر الاول: فی ان تعارض الادله من المسائل الاصولیه

بحث در این است که آیا مسأله ی تعارض ادله از مسائل اصولیه است یا از فروعات می باشد. شیخ انصاری این مبحث را در خاتمه (۵) ذکر کرده است و این علامت آن است که ایشان این مسأله را جزء مسائل اصولی نمی داند. با این حال، محقق خراسانی (۶) (۷) آن را از مسائل اصولیه دانسته و آن را در مقصد هشتم ذکر می کند.

نقول: حق با محقق خراسانی است زیرا با توجه به آنچه در ابتدای دوره ی اصول گفته ایم، مسائل هر علم عبارت است از چیزی که از عوارض موضوع آن علم باشد. مثلا موضوع علم نحو، کلمه و کلام است در نتیجه، «الفاعل مرفوع»، مسأله ای نحویه است زیرا مرفوع از عوارض کلمه و کلام است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۹.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۳۷.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۶۹.
۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۱.
۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۳۷.
۷- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۱.

محمول در مسائل هر علم، از عوارض همان علم می باشد. مثلاـ موضوع در علم فقه، فعل المکلفین است. بنا بر این الصلاه واجبه از مسأله ای فقهیه است زیرا واجب بودن از عوارض فعل مکلفین می باشد. البته عروض وجوب بر فعل مکلفین یک واسطه می خورد که همان نماز می باشد.

بنا بر این برای شناخت اینکه یک مسأله جزء آن علم هست یا نه باید دید که محمول مسأله از عوارض موضوع آن علم هست یا نه.

حال می گوییم: موضوع در علم اصول عبارت است از الحجه فی الفقه (۱) زیرا فقیه، یقین دارد که بین او و خداوند حجّت هایی وجود دارد. عوارض این حجّت، تعینات (۲) می باشد به این معنا که این حجّت در فقه آیا در ضمن خبر واحد، شهرت، اجماع منقول و مانند آن متعین است یا نه. بنا بر این در علم اصول از آن حجّت های موجود در فقه بحث می شود. بنا بر این محمولات مسائل علم اصول، از عوارض موضوع که همان حجّت در فقه است بحث می کند.

یا مثلا موضوع در فلسفه عبارت است از موجود بما هو موجود، مسائل آن، تعینات الموجود بما هو موجود است مانند اینکه، الموجود اما واجب او ممکن (۳) . فیلسوف یقین دارد که در دنیا موجودی هست و در فلسفه از تعینات آن بحث می کند یعنی آیا آن موجود در قالب واجب است یا ممکن و ممکن آیا در قالب مادی است یا مجرد می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۱.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۲.

سؤال: گفتیم محمولات هر مسأله از عوارض موضوع همان علم است حال چرا در فلسفه موضوع، محمول قرار گرفته است و می گوییم: الواجب موجود و حال آنکه می بایست می گفتیم: الموجود واجب یا الممکن موجود.

جواب این سؤال را مرحوم سبزواری در منظومه ذکر کرده است و آن اینکه برای تسهیل در آموزش فلسفه و انسی که ذهن دارد چنین تعبیر می کنند و الا می بایست گفته می شد: الموجود اما واجب او ممکن.

مخفی نماند که بحث ما در این مقصد در خصوص تعارض اخبار (۱) است هرچند عنوان آن اعم است و تعارض دو اجماع منقول، یا دو شهرت و یا تعارض دو قول لغوی را شامل می شود.

این بحث اهمیت بسیاری دارد زیرا غالب ابواب فقهی حاوی روایات متعارض است. حتی شیخ طوسی کتاب مستقلی در این مورد نوشته است که همان کتاب استبصار (۲) (۳) می باشد.

الامر الثانی (۴) : فی تعریف التعارض لغه و اصطلاحا

اما تعارض در لغت به معنای نشان دادن بوده از عرض گرفته شده است. در مطول آمده است: عرضت الناقه علی الحوض (۵) (۶) (البته این از باب قلب است و صحیح آن است که گفته شود: عرضت الحوض علی الناقه)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۲.

۳- الاستبصار، الشیخ الطوسی، ج۱، ص۳.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۳.

۵- کتاب المطول و بهامشه حاشیه السید میرشریف، سعدالدین التفتازانی، ج۱، ص۱۳۷.

۶- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۳.

در قرآن نیز می خوانیم: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَهِ) (۱)

یا در مورد آل فرعون می خوانیم: (النّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیْها غُدُوًّا وَ عَشِیًّا وَ یَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ) (۲)

اما عرض که در مقابل طول است اصطلاحی است هندسی که بعدا جعل شده است.

اما تعریف اصطلاحی تعارض: شیخ انصاری در تعریف آن در رسائل می فرماید: التعارض تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد. (۳) (۴)

یعنی مدلول دو دلیل با هم سازگاری نداشته باشد و این عدم سازگاری یا از باب تناقض است (وجود و عدم مانند یجب و لا یجب) و یا از باب تضاد (بین دو وجودی مانند یجب و یستحب).

نقول: تعریف مزبور حاوی دو اشکال است:

اشکال اول: اگر مراد تنافی دو دلیل در مقابل ثبوت باشد (نه در مقام اثبات که بعد از بیان آن در قابل الفاظ است.) دیگر سنگی روی سنگ بند نمی شود زیرا در این صورت، عام و خاص، مطلق و مقید، حاکم و محکوم و وارد و مورود همه باید از متعارضین باشند. (۵) بین همه ی اینها در مقام ثبوت، تعارض است و اگر می بنییم تعارضی در کار نیست به سبب این است که عقلاء در مقام اثبات بین آنها جمع می کنند.

ص: ۶۸۹

۱- بقره/سوره۲، آیه۳۱.

۲- غافر/سوره۴۰، آیه۴۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۳.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۱.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۴.

اشکال دوم: قید (او التضاد) زائد است زیرا مرجع تضاد به تناقض است. مثلا معنای صلاه الجمعه واجبه و صلاه الجمعه مستحبه این است که صلاه الجمعه واجب و صلاه الجمع لیس بواجب (بل مستحب)

ثم ان المحقق الخراسانی توجه الی الاشکال الاول دو الثانی و قال: التعارض هو تنافی مدلولی الدلیلین او الادله اثباتا و دلاله علی وجه التناقض او التضاد. (۱) (۲)

عام و خاص در مقام اثبات و دلالت متعارضین نیستند زیرا بین آنها جمع عرفی برقرار است و هکذا مطلق و مقید و سایر موارد. بنا بر این متعارضین منحصر به جایی است که دو دلیل در مقام جمع قابل جمع نباشند.

بنا بر این بهترین تعریف چنین است: التعارض هو تنافی الدلیلین او الادله علی وجه التناقض.

در فلسفه گفته می شود که دلیل بر بطلان مسأله این است که فرض آن یا مستلزم تناقض باشد و یا تضاد. ما در آنجا گفته ایم که فقط باید به تناقض اشاره کرد نه تضاد زیرا تضاد، به تناقض بر می گردد.

الامر الثالث: ما الفرق بین التعارض و التزاحم (۳)

این بحث در رسائل و کفایه وجود ندارد.

بحث تزاحم را در دو جا بحث کرده ایم: یک جا در مبحث ترتّب از آن سخن به میان آمده است که آیا فرد باید نماز بخواند یا اینکه نجاست را ازاله کند. دیگری در مبحث اجتماع امر و نهی است. در آن دو مبحث تزاحم را اجمالاـ مطرح کردیم و اکنون آن را مفصلا بحث می کنیم.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۴۳۷.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۴.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۵.

بین دو دلیل متعارض، در عالم ثبوت، تکاذب وجود دارد مثلا بین (الصلاه الجمعه واجبه) و (الصلاه الجمعه مستحبه) چنین تکاذبی وجود دارد زیرا مولی نمی تواند دو اراده ی جدیه در این مورد داشته باشد.

ولی در تزاحم چنین نیست. متزاحمان در مقام ثبوت با هم تکاذبی ندارند ولی در مقام امتثال است که با هم سازگاری ندارند. مثلا انقذ الغریق و انقذ الغریق (۱) در مورد دو نفر که در حال غرق شدن هستند در مقام ثبوت هیچ تکاذبی با هم ندارند و باید هر دو را نجات داد ولی در مقام امتثال از آنجا که قدرت مکلف محدود است نمی تواند هر دو را امتثال کند. بنا بر این نارسائی در اینجا مربوط به امر مولی نیست بلکه به توانایی مکلف ارتباط دارد. بنا بر این اگر بتوانم باید هر دو را از غرق نجات دهم.

تعریف فوق از باب تزاحم در باب ترتّب است. (مانند ازل النجاسه عن المسجد و ان عصیت فصل (۲))

اما تزاحم در باب اجتماع امر و نهی معنای دیگری دارد. کسانی که قائل به امتناع اجتماع هستند همه قائل به تزاحم می باشند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

توضیحاتی در مورد تزاحم ۹۴/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیحاتی در مورد تزاحم

بحث در امر سوم (۳) است که فرق بین تعارض و تزاحم می باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۶.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۸۴، أبواب النجاسات والاوانی والجلود، باب۴۵، ط آل البیت.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۵.

گفتیم متعارضین در مقام انشاء با هم تکاذب و ناسازگاری دارند. یعنی فرد عاقل نمی تواند دو حکم متعارض را انشاء کند مثلا نمی تواند بگوید: ثمره العذره سحت و بعد بگوید: لا بأس ببیع العذره.

اما متزاحمین در مقام انشاء با هم کمال ملایمات را دارا هستند ولی در مقام امتثال با هم تزاحم و ناسازگاری دارند مانند انقاذ دو غریق (۱) .

بنا بر این ملاک در متعارضین، تکاذب در مقام انشاء و جعل است و در تزاحم در مقام امتثال.

این تعریف بـا تزاحم در مقام ترتّب سازگار است. امر به ازاله ی نجاست و امر به صـلاه در مسـجد با هم در مقام جعل تکاذبی ندارند و فقط در مقام امتثال است که نمی توان آن دو را با هم انجام داد.

یک نوع تزاحم دیگر هم وجود دارد که در باب اجتماع امر و نهی مطرح است. البته اگر کسـی قائل به اجتماع امر و نهی باشد برای او تزاحمی در کـار نیست. تزاحم مخصوص کسـی است که قائل به امتناع جمع امر و نهی باشـد. تزاحم در اینجا به معنای تزاحم در ملاکهـا است. مثلاـ نمـاز در خـانه ی غصبی از این قبیـل است به این گونه که غصب یـک خانه نمی توانـد با معراج المومن که در نمـاز است سازگار باشـد زیرا نمی توان بین مفسـده و مصـلحت جمع کرد. یعنی نمی شود هم فرد فحشاء را که غصب است مرتکب شود و هم عملی مانند نماز که از فحشاء انسان را دور می کند را انجام دهد.

ص: ۶۹۲

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۶.

البته تزاحم در باب اجتماع امر و نهی را می توان به تزاحم در مقام ترتّب حمل کرد.

الامر الرابع: اقسام التزاحم (۱)

القسم الاول: گاهی از اوقات امتثال یک مورد سبب ترک (۲) دیگری می شود. مانند امر به نجات دو غریق که انسان تمکن نجات دادن یک نفر را دارد.

القسم الثانی: گاه امتثال یک مورد موجب از بین رفتن وقت فضیلت (۳) در مورد دیگری می شود. مانند امر به ازاله ی نجاست که موجب گذشتن وقت فضیلت خواندن نماز می شود.

القسم الثالث: امتثال یک مورد (۴) موجب می شود که فرد در رابطه با شق دیگر، تخییر را از دست بدهد و متعینا یک فرد را انتخاب کند.

مثلاـ کسی عمدا روزه را می خورد. او مخیّر است که در کفاره بین عتق عبد، اطعام شصت مسکین و دو ماه روزه یکی را انتخاب کند. از آن طرف به فردی نیز بدهکار است. او اگر بدهی خود را پرداخت کند دیگر نمی تواند عبد بخرد یا شصت مسکین را اطعام کند در نتیجه مجبور می شود که فقط شصت روز پشت سر هم روزه گرفتن را انتخاب کند.

الامر الخامس: مناشیء التزاحم (۵)

تزاحم برای خود احتیاج به منشأ دارد یعنی باید دانست که چرا دو چیز با هم ناسازگار می باشند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۷.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۷.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۷.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۸.

المنشأ الاول: بین دو متعلق تنافی وجود دارد. مثلاـ ازاله ی نجاست با اقامه ی نماز در اول وقت تنافی وجود دارد. زیرا انسان نمی تواند در مقام امتثال هر دو را در یک زمان انجام دهد.

المنشأ الثانی: بین دو متعلق، تزاحمی وجود ندارد بلکه ترک یک مقدمه ی انجام دیگری است و به عبارت دیگر، امتثال یکی از دو مورد متوقف بر عصیان دیگری است. مثلاـ کودکی در حال غرق شدن است و من برای نجات او باید از زمین غصبی عبور کنم. در اینجا بین نجات فرزند و حرام بودن غصب، تزاحمی در کار نیست (مانند نماز و ازاله ی نجاست نیست که با هم جمع نمی شوند.) ولی چون مسیر منحصر به عبور از مسیر غصبی است تزاحم رخ می دهد.

المنشأ الثالث: امتثال احدهما از نظر حکم شرعی و یا عقلی بر دیگری مقدم است. مثلا کسی بیماری کمر دارد و فقط می تواند یک رکعت را ایستاده بخواند. حال امر دائر است بین اینکه در نماز صبح رکعت اول را ایستاده بخواند یا رکعت دوم را. عقل می گوید، قدرت را باید در رکعت اول صرف کند و هنگامی که عذر حاصل شد، به حکم معذور عمل می کند. اگر کسی در رکعت اول نشسته نماز بخواند چون قدرت ایستادن داشت، نزد خداوند در نشسته خواندن معذور نیست.

بنا بر این اگر کسی نذر کند که اگر حاجتش برآورده شود روز پنجشنبه و جمعه را روزه بگیرد. اگر بعد ببیند که قدرت یک روز روزه گرفتن را دارد باید پنجشنبه روزه بگیرد و جمعه را افطار کند.

المقام السادس: فی مرجحات التزاحم (۱)

یک سری مرجحات مخصوص باب تزاحم است و یک سری از مرجحات مخصوص در باب تعارض. در باب تعارض تمامی مرجحات به تمییز حجّت از لا۔حجّت بر می گردد. زیرا در باب تعارض، یکی از دو خبر کذب است و دیگری صادق می باشد.

اما در باب تزاحم، هر دو حجّت می باشد. مثلا هم ازاله ی نجاست حجّت است و هم به نماز. مرجحات در اینجا برای شناخت فعلی از انشائی است.

۱.ما لیس له بدل مقدم یقدم علی ما له بدل (۲)

مثلا کسی در بیابان است و لباس او نجس است و وضو هم باید بگیرد. آب او اندک است و برای هر کدام که مصرف شود دیگر نمی تواند دیگری را انجام دهد. در اینجا طهارت خبثیه مقدم است یعنی باید لباس را آب بکشد. زیرا وضو که طهارت حدثیه است بدل دارد و آن اینکه فرد می تواند به جای وضو تیمّم کند.

۲.تقدیم المضیق علی الموسع

دو واجب داریم که یکی فوری (۳) است و دیگری موسع. عقل می گوید که مضیّق که فوری است مانند ازاله ی نجاست که واجب است آن را فورا ففورا انجام داد بر واجب موسع که نماز است مقدم می باشد.

گاه نماز بر ازاله مقدم است و آن زمانی است که وقت برای نماز ضیق شده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۹.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۸۰.

۳.تقدیم الاهمّ علی المهمّ

مثلا یکی عالم است و دیگری جاهل و هر دو در حال غرق شدن هستند. در اینجا باید عالم را نجات (۱) داد.

۴.تقدم (۲) امتثال احدهما علی الآخر

فردی نـذر کرده است که اگر دعـایش مسـتجاب شود پنجشـنبه و جمعه را روزه بگیرد. بعـد می دانـد که توان یـک روز روزه گرفتـن را دارد. در اینجـا بایـد پنجشنبه را روزه بگیرد زیرا در ایـن صـورت برای عـدم روزه گرفتـن ر روز جمعه نزد خـداوند معذور است ولی اگر عکس آن عمل کند، برای روزه نگرفتن روز پنجشنبه نزد خداوند عذری نخواهم داشت.

در اینجا مسأله ای وجود دارد که باید بحث شود: مثلا کسـی نذر کرده است که در سال عرفه در کربلا باشد. بنا بر این اگر در یـک سـال واجب باشـد که در روز عرفه در جای دیگری باشـد، نـذر مزبور جلوی آن را می گیرد. مثلا اگر قرار باشـد فرد در روز عرفات صله ی ارحام کند، او باید در روز عرفه به نذر مزبور خود عمل کند و در کربلا باشد.

صاحب جواهر کتاب جواهر را در بیست و هفت و یا سـی سال نوشته است. او خوف این را داشت که اگر به حج مشرف شود نتوانـد جواهر را به اتمـام برسانـد. (مخصوصا در آن زمان که رفتن برای حـج بسـیار سـخت بود و به طول می آنجامیـد و ترس غارت و مانند آن هم وجود داشت) از آن سو احتمال می داد که روزی مسـتطیع شود و واجب باشد به حج برود. برای رفع این مشکل از نذر (۳) اسـتفاده کرد و آن اینکه در هر عرفه، در کربلا باشـد. در نتیجه از آنجا که خود را شـرعا از انجام حج عاجز کرده بود، مستطیع نبوده و لازم نبوده است به حج مشرف شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۸۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۸۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۸۱.

یلاحظ علیه [(۱)](#) : کبرای او صحیح است ولی صغری صحیح نیست. کبری این است که اگر دو حکم باشد و یکی قبل از دیگری باشد، اولی مقدم است.

ولی مورد صاحب جواهر داخل در کبرای مزبور نیست و ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را توضیح می دهیم.

مرجحات باب تزاحم ۹۴/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مرجحات باب تزاحم (۲)

بحث در مرجحات باب تزاحم است. در جلسه ی قبل به مرجحاتی (۳) (۴) (۵) (۶) اشاره کردیم.

۵.تقدیم (۷) الواجب المطلق علی المشروط غیر الحاصل شرطه

دو واجب داریم که یکی مطلق است و دیگری مشروطی که شرط آن حاصل نشده است. واجب مطلق در این مورد مقدم می باشد. البته اگر شرط واجب مشروط حاصل شود، هر دو واجب، مطلق می شوند.

مثلا فردی نذر کرده است که اگر فرزندش بهبودی یابد مبلغی را به فقراء صدقه دهد. هنوز فرزند او خوب نشده است و مبلغ او برای استطاعت حج کافی است یا به حد نصاب زکات رسیده است. در اینجا حج مقدم بر نذر است و در مثال زکات، فرد باید زکات را پرداخت کند زیر شرط ادای نذر حاصل نشده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۹.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۷۹.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۸۰.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۸۰.

۶- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۸۰.

۷- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۱.

مرحوم صاحب جواهر برای اینکه بتواند جواهر را به آخر برساند، نذر (۱) کرده بود که در ایام عرفه در کربلا باشد. ایشان هنگام نذر کردن مستطیع نبود. بر این اساس، حج واجب مشروط (۲) است زیرا مشروط به استطاعت است ولی ادای نذر واجب مطلق است. بنا بر این اگر او از نظر بدنی و مالی در یک سال مستطیع بود باز مستطیع محسوب نمی شد زیرا استطاعت شرعی نداشت زیرا می بایست شرعا (۳) بر اساس مفاد نذر در کربلا باشد. نتیجه اینکه چون شرط حج که استطاعت است

حاصل نشده است، لازم نیست که فرد به حج رود در نتیجه عمل به نذر که واجب مطلق است مقدم می شود.

دیروز گفتیم که کبری صحیح است و مورد صاحب جواهر از مصادیق این کبری نیست بلکه باید گفت «شرط نذر» حاصل نیست ولی «شرط حج» حاصل شده است.

توضیح اینکه در صحت نذر شرط است که متعلق آن راجح باشد. (بر خلاف قسم که لازم نیست متعلق آن راجح باشد.)

نذر مزبور رجحانی [(۴)] ندارد زیرا عمل به مستحب نمی تواند موجب ترک واجب شود. بودن در روز عرفه در کربلا هنگامی که فرد برای حج مستطیع است رجحان ندارد در نتیجه شرط نذر محقق نبوده و نذر منعقد نشده است.

این مانند آن می ماند که کسی نذر کند که اگر موفق به زیارت حضرت معصومه شود از اول فجر تا طلوع آفتاب قرآن بخواند. چنین نذری چون مستلزم قضاء شدن نماز صبح است صحیح نمی باشد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۱.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۱.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۲.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۲.

به بیان دیگر: این مسأله سه (۱) صورت دارد:

الصوره الاولی: فرد نـذر کند در کربلا باشد در حالی که هنگام نذر استطاعت داشـته است. در این صورت جای بحث نیسـت که استطاعت مقدم بوده و حج قبل از نذر واجب شده بود.

الصوره الثانیه: نـذر کرد که در کربلا باشد ولی در همان سال مسـتطع نشد بلکه سال بعد مسـتطیع شد. شـکی در این نیست که نذر مقدم است زیرا در آن سال مستطیع نبود.

الصوره الثـالثه: در همـان سال مسـتطیع شـد. بحث ما با صاحب جواهر در این قسم است. صاحب جواهر نـذر را مقـدم می داند ولی ما حـج را مقـدم می دانیم و می گوییم که حج، واجب مطلق است و نذر واجب مشـروطی است که شـرطش حاصل نشده است.

به بیـان سوم: وقتی صـاحب جواهر می فرمایـد: لله علی که در روز عرفه در کربلاـ بـاشم اطلاـق کلامش صورت اول و دوم را شامـل نمی شود بلکه صورت سوم را شامـل می شود. در این صورت نیز چون شـرط نـذر حاصل نشـده است عمل به نـذر (۲) لازم نیست.

ان قلت: اگر کسـی بدهکار (۳) باشـد و در همان سال مسـتطیع شود همه ی فقهاء می گوینـد که بدهکاری بر حج مقدم است. حال چه فرقی بین این مورد و مورد صاحب جواهر است. زیرا امر شارع به پرداخت بدهی یک نوع تعجیز شرعی است. نذر هم یک نوع تعجیز شرعی می باشد زیرا شارع امر کرده است که به نذر باید عمل کرد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۳.

قلت: ایجاب ادای دین از ناحیه ی خداونـد (۱) است و در واقع خداونـد است که من را انجام حج عاجز می کند ولی در مورد صاحب جواهر، بشر (۲) در صدد این است که خود را از انجام حج عاجز کند.

الامر السابع: فی تفسیر بعض المصطلحات (۳)

پنج اصطلاح است که باید توضیح آنها ذکر شود: التخصص، الورود، الحکومه، التخصیص و الجمع العرفی

اما التخصص (۴) : اخراج احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر بعنایه التکوین

مثلا خبر متواتر و متضافر (که بر اساس وجود قرائنی مفید علم است) اگر با اصول عملیه مقایسه شود، می بینیم که اصول عملیه که موضوع آن شـک است کنار می رود. در اینجا لازم نیست که شارع حکم به اخراج کنـد بلکه تکوینا با وجود خبر متواتر و متضافر، اصول عملیه کنار می روند.

و می توان تخصص را به شکل دیگری معنا کرد و گفت: خروج احد الدلیلین عن الدلیل الآخر بعنایه التکوین. مثلا الخمر حرام که در مقابل آن خل که حلال است خروج تکوینی دارد.

اما الورود: فرق ورود با تخصـص در این است که در آن اخراج، تکوینی است ولی در ورود تشریعی (۵) است: الورود، اخراج احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر بعنایه التشریع

ابتدا امارات را با اصول عملیه ی عقلیه می سنجیم. این اصول عبارتند از (برائت عقلی، تخییر عقلی و اشتغال عقلی)

ص: ۷۰۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۳.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۴.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۴.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۴.
۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۶.

موضوع برائت عقلی عدم البیان است.

موضوع تخییر عقلی عدم الترجیح می باشد.

موضوع اشتغال عقلی (که باید در چهار طرف نماز بخوانیم) نیز احتمال عقاب است.

اما در مورد اماره می بینیم که امام علیه السلام می فرماید: ما أدیا عنی فعنی یؤدیان (۱) و یا فرموده است: صدق العادل، بنا بر این اگر اماره ای وجود داشته باشد، یک نوع بیان محسوب می شود و موضوع برائت عقلی که عدم البیان است از بین می رود. البته این تقدم به عنایت شرع است زیرا اگر امام صادق علیه السلام خبر واحد را حجّت نمی کرد چنین تقدمی به وجود نمی آمد.

تخییر عقلی نیز با وجود اماره کنار می رود زیرا موضوع تخییر عقلی عدم الترجیح است و حال آنکه خبر واحد مرجح است و باید بر اساس آن عمل شود.

موضوع اشتغال عقلی نیز احتمال عقاب است بنا بر این برای تأمینی حاصل شود از این رو باید به چهار طرف نماز خواند و یا دو اناء مشتبه هر دو را ریخت ولی خبر واحد می گوید من مؤَمِّن هستم بنا بر این موضوع اشتغال عقلی از بین می رود.

بنا بر این امارات ماندن خبر واحد، اجماع محصّل و منقول و یا شهرت همه موضوع اصول عقلیه را کنار می زنند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اصول شرعیه (۲) می رویم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۳۸، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۱۹، ح۴، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۶.

نسبت امارات به اصول شرعیه ۹۴/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نسبت امارات به اصول شرعیه (۱)

بحث در تعریف یک سری اصطلاحات بود و به بحث ورود رسیدیم و گفتیم که به این معنا است که احد الدلیلین موضوع دلیل دیگر را به عنایت تشریع (۲) کنار زند.

بعد در نسبت اماره به اصول گفتیم که گاه سخن از اصول عقلیه است و گاه از اصول لفظیه. در جلسه ی قبل بحث نسبت اماره با اصول عقلیه را مطرح کردیم و گفتیم اماره بر آنها ورود (۳) دارد.

اما در نسبت اماره به اصول شرعیه می گوییم:

اصول شرعیه عبارتند (۴) از اصاله الطهاره، اصاله الحلیه، برائت شرعی (رفع عن امتی ما لا یعلمون)، تخییر شرعی، استصحاب، اصاله الصحه فی فعل الغیر، اصاله الصحه فی فعل النفس، قاعده ی ید. البته اشتغال شرعی نداریم. تمامی این اصول مقید به عدم العلم می باشد. مانند كُلُّ شَيْ ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ... (۵) یا الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ (۶)

البته مراد از علم، علم منطقی (۷) نیست بلکه مراد حجّت شرعی است. بنا بر این «حتی تعلم» یعنی حتی تقوم الحجه.

ص: ۷۰۲

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۶.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۶.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۶.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۶۷، ابواب النجاسات و الاوانی، باب۳۷، شماره۴۱۹۵، ح۴، ط آل البیت.

۶- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۳۴، ابواب الماء المطلق، باب۱، شماره۳۲۶، ح۵، ط آل البیت.

۷- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۷.

حتی در استصحاب که دستور به عدم نقض یقین به شک داده شده مراد عدم جواز نقض حجّت با لا حجّت است. امام قدس سره می فرمود: جناب زراره که یقین به طهارت لباسش داشت، یقین منطقی نداشت زیرا لباسش را در شط فرات نشسته بود بلکه همسرش آن را آب کشیده بود و به او خبر داده بود. بنا بر این سخن از حجّت شرعیه است.

بنا بر این (۱) از آنجا که غایت در اصاله الطهاره، اصاله الحلیه و استصحاب، علم است و مراد از آن حجّت می باشد زمانی که غایت با اقامه ی خبر واحد و بینه حاصل شده باشد این اصول به کنار می روند.

حتی در برائت شرعی نیز می گوییم که مراد از عدم علم در «رفع عن امتی ما لا ـ یعلمون» حجّت شرعی است بنا بر این اگر حجّت شرعی مانند خبر واحد و یا بینه قائم شود این اصل نیز کنار می رود.

حتی در تخییر شرعی هم می گوییم که تخییر شرعی در جایی است که دو احتمال وجود داشته باشد مثلا علم اجمالی دارم یا باید این طرف را اخذ کنم و یا آن طرف. در اینجا مخیّر هستم که یک طرف را بگیرم ولی اگر بینه یا اماره قائم شود عدم علم و تحیّر از بین می رود.

بقی الکلام در سه مورد دیگر: اصاله الصحه فی فعل النفس، اصاله الصحه فی فعل الغیر و قاعده ی ید.

ص: ۷۰۳

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۷.

موضوع در همه ی آنها شک است زیرا مثلا در اصاله الصحه فی فعل النفس (۱) فرد در رکوع بعد از آنکه سجده کرده است شک می کند. یا در اصاله الصحه فی فعل الغیر مقید به این است که بینه بر خلاف نباشد و الا اصاله الصحه در آنجا جاری نیست:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ مَمْلُوكٍ ادَّعَى أَنَّهُ حُرٌّ وَ لَمْ يَأْتِ بِبَيِّنَةٍ عَلَى ذَلِكَ أَشْتَرِيهِ قَالَ نَعَمْ (۲)

بنا بر این همین که مملوکی که فروخته می شود بینه بر اینکه حر است وجود نداشته باشد حکم به صحت بیع می شود.

نتیجه اینکه امارات بر اصول عقلیه و شرعیه مقدم است و امارات بر آنها واردند. بله خبر واحد و بینه مفید علم نیست و موجب نمی شود که علم به واقع داشته باشیم ولی علم به وظیفه داریم و با وجود حجّت، شک در وظیفه نداریم بنا بر این شک در وظیفه از بین می رود و اصول جاری نمی شود.

البته مخفی نماند که این تقدم به عنایت تشریع است زیرا اگر شارع خبر واحد و بینه را حجّت نکرده بود، اماره و بینه بر اصل مقدم نمی شد.

الحکومه (۳) :

ص: ۷۰۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص ۲۵۰، ابواب بیع الحیوان، باب۵، شماره۲۳۶۰۸، ح۱، ط آل البیت.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۸.

اصطلاح حکومت از زمان محقق بهبهانی (۱) شروع شده است و قبل از آن سخن از آن نبوده است.

الحکومه عند الشیخ الانصاری (۲) (۳) : الحکومه ان یکون احد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال الدلیل الآخر و رافعا للحکم الثابت بالدلیل الآخر عن بعض افراد موضوعه فیکون مبینا لمقدار مدلوله مسوقا لبیان حاله متفرعا علیه نظیر الدلیل انه لا حکم للشک فی النافله او مع کثره اللشک.

یعنی حکومت این است که یک دلیل، ناظر به دلیل دیگر باشد. مثلا شارع می فرماید: دلیل محکوم می گوید: اذا شککت فابن علی الاکثر (۴) و دلیل حاکم می گوید: لا شک لکثیر الشک. دلیل دوم ناظر به دلیل اول است به گونه ای که اگر دلیل محکوم نبود، دلیل حاکم لغو می بود زیرا مردم می گفتند که حکمی برای شک وضع نشده است تا کثیر الشک از آن استثناء شود.

همچنین دلیل حاکم موضوع دلیل اول را مضیّق می کند کما اینکه در مثال فوق چنین است زیرا دلیل محکوم هم کثیر الشک را شامل می شود و هم غیر آن را ولی دلیل حاکم این دایره را ضیق می کند و کثیر الشک را خارج می کند.

یا مثلا دلیل ربا، دایره اش وسیع است و هر نوع ربا را تحریم می کند ولی دلیل خاص می گوید که بین زوج و زوجه یا بین پدر و پسر ربا نیست و در نتیجه دایره ی دلیل محکوم را مضیّق می کند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۸۹.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۳.

۴- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۲، ص۳۴۹.

بنا بر این دلیل حاکم باید سه خصوصیت داشته باشد:

۱.ناظر به دلیل محکوم باشد

۲.اگر دلیل محکوم نبود، دلیل حاکم لغو می بود.

۳.دایره ی دلیل محکوم و موضوع آن را ضیق کند.

یلاحظ علیه:

اولا: دلیل حاکم گاه موضوع دلیل محکوم را مضیّق می کند و گاه محمول (۱) را.

در مثال های فوق موضوع (عقد الوضع) کوتاه شده است ولی گاه در محمول تصرف می کند (عقد الحمل) مثلا آیه ی وضو حکم به وضو می کند و بعد آیه ی لا حرج می گوید که وجوب که محمول است در حال حرج رفع شده است و الا وضو به قوت خود باقی است.

ثانیا: گاه دلیل حاکم، موضوع در دلیل محکوم را گسترش (۲) می دهد. مثلاـ دلیل وضو حکم به وجوب طهارت مائیه برای نماز می کند. بعد دلیل تیمّم موضوع را گسترش می دهد و طهارت ترابی را نیز اضافه می کند.

ثالثا: گاه دلیل محکوم نیست و دلیل حاکم کما کان لغو نیست. مثلا مولی می فرماید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر که طهارت ظاهری را در کنار طهارت واقعی کافی می داند. دلیل محکوم عبارت است از: صل فی الطاهر یعنی باید با آب واقعی لباست را طاهر کنی. اگر این دلیل نبود باز دلیل اول صحیح بود و حتی شاید هنگام دلیل حاکم، دلیل محکوم از شارع نقل نشده بود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۹۰.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۴۹۰.

الحکومه عند المحقق الخراسانی: ان یکون احد الدلیلین قد سیق ناظرا الی بیان کمیه ما ارید من الآخر مقدما کان او مؤخرا. (۱) (۲)

محقق خراسانی با این عبارت تمام اشکالات فوق را حل کرده است زیرا:

اولاـ می فرماید: «بیان کمیه» نه صرف کمیت موضوع بنا بر این کمیت محمول را نیز شامل می شود. همچنین نفرموده است کمیت از ناحیه ی ضیق کردن بنا بر این از ناحیه ی توسعه را نیز شامل می شود.

همچنین بر خلاف شیخ که می فرماید: دلیل محکوم باید اول باشد و الاـ دلیل حاکم لغو خواهد بود. محقق خراسانی می فرماید: مقدما کان او مؤخرا

بعد در تعریف دوم می فرماید: او کانا علی نحو لو عرضا علی العرف وُفِّق بینهما بالتصرف فی خصوص احدهما. (۳)

یعنی حاکم و محکوم دو دلیل است که اگر آنها را به عرف متوجه نشان دهیم یکی را بر دیگری مقدم می دارد.

مثلا قرآن در یک آیه به وجوب طهارت مائیه برای نماز دستور می دهد. ولی آیه ی حرج می گوید که حرج در دین نیست. بنا بر این اگر وضو حرجی باشد واجب نخواهد بود. این از باب توفیق عرفی است یعنی عرف بین آن دو وفق می دهد و یکی را بر دیگری مقدم می کند. یعنی عرف عناوین ثانویه را بر عناوین اولیه مقدم می کند. مثلا ضرر، حرج، تقیه، اضطراب و مانند آن بر عناوین اولیه مقدم است.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۴۳۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۴۹۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۴۳۷.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث (۱) را ادامه می دهیم.

حکومت و تخصیص ۹۴/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکومت و تخصیص

تعارض بر دو گونه است. گاه تعارض غیر مستقر است و گاه مستقر می باشد.

گاه دو روایت که با هم متعارض هستند تعارضشان بدوی و متلزلزل است و مستقر نمی باشد و با کمی دقت تعارض بین آنها برطرف می شود. این نوع تعارض همان چیزی است که از آن به تخصص، ورود، حکومت، تخصیص و جمع عرفی تعبیر می کنند.

اما تعارض مستقر قابل جمع با هم نیستند و آن را بعدا بحث می کنیم.

حکومت یکی ویژگی دارد و که موجب می شود بر تخصیص مقدم باشد و آن اینکه یکی از دو دلیلین بر دلیل دیگر یک نوع نظارت دارد و به همین دلیل یک نوع حالت تفسیری نسبت به آن دلیل دارد. این نگاه و نظارت گاه خیلی واضح است یعنی هر کس که آن دو دلیل را بنگرد نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر را متوجه می شود. مثلا اگر کسی با همسر خود ظهار کند و به او بگوید: ظهركِ كظهر أمي. این موجب می شود که او نباید با همسرش مجامعت کند مگر اینکه کفاره دهد که عبارت است از عتق رقبه یا اطعام شصت مسکین و اگر نمی تواند دو ماه پشت سر هم باید روزه بگیرد:

(وَ الَّذينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْريرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبيرٌ) (۲)

ص: ۷۰۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۲.

۲- مجادله/سوره۵۸، آیه۳.

(فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكيناً) (۱)

بعد در روایت از امام صادق علیه السلام می خوانیم که تتابع دو ماه به این گونه است که یک ماه و یک روز از ماه دیگر را روزه بگیرد. اگر این روایت نبود از آیه متوجه می شدیم که باید هر شصت روز پشت سر هم باشد. بنا بر این این روایت حاکم بر آیه است و نظارت و تفسیر این روایت بر آن آیه کاملا واضح و روشن است. مثال هایی هم که از حکومت در جلسه ی قبل بیان کردیم از نوع نظارت های واضح است.

ولی گاه نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر خفیّ است مثلا یک دلیل بگوید: لا صلاه الا بطهور یا بگوید: صل فی طاهر. بعد در

روایتی آمده است: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. دلیل دوم نسبت به اولی یک نوع نظارت دارد و می گوید: اینکه نماز را باید در لباس طاهر خواند مراد از طهارت، طهارت یقینی نیست که فرد لباسش را در شط فرات آب بکشد بلکه همین که نداند نجس است کفایت می کند بنا بر این طهارت ظاهری هم باشد کافی است.

اگر دو دلیل عامین من وجه باشند در مجمع العنوانین تعارض وجود دارد: مثلا یک دلیل می گوید: اکرم العالم و دلیل دوم می گوید: لا تکرم الفاسق. که در مورد عالم فاسق تعارض وجود دارد. این از قبیل تعارض مستقر است که در آینده بحث آن را مطرح خواهیم کرد. بنا بر این اگر سخن در تخصیص باشد در مجمع العنوانین تعارض مستقر وجود دارد. ولی اگر یک دلیل نسبت به دلیل دیگر حاکم و محکوم باشند، حاکم مقدم می شود و تعارضی که در ابتدا به نظر می رسد متزلزل و غیر مستقر خواهد بود.

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۴.

الاصطلاح الرابع التخصیص: تخصیص همان حاکم است ولی لسان آن فرق دارد. حاکم به گونه ای رفتار می کند که گویا انگار موضوعی وجود ندارد مثلا در: لا ربا بین الزوج و الزوجه گویا می گوید که اصلا بین زوج و زوجه ربایی وجود ندارد. البته دلیل حاکم در صدد رفع حکم است ولی این را در قالب رفع موضوع بیان می کند.

اما تخصیص چنین نیست و موضوع را از حکم اخراج می کند.

نتیجه اینکه دلیل حاکم و مخصص هر دو در صدد این هستند که حکم را از موضوع، رفع کنند و آن را از تحت عام خارج کنند ولی حاکم آن را از طریق نفی موضوع انجام می دهد ولی دلیل مخصص آن را از طریق نفی حکم انجام می دهد.

از این رو در تعریف تخصیص می گوییم: التخصیص رفع الحکم عن بعض افراد العام.

ما هو السبب لتقدیم المخصص علی العام؟

البته سخن در عامین مطلق است مانند: اکرم العالم و لا تکرم العالم الفاسق (حکم عامین من وجه در آینده بحث می شود که از باب تعارض مستقر است.)

الوجه الاول: الجمع مهما امکن اولی من الترک

اگر ما خاص را بر عام مقدم کنیم در واقع به هر دو دلیل عمل کرده ایم ولی اگر عام را بر خاص مقدم کنیم باید خاص را کنار بگذاریم.

الوجه الثانی: این وجه بهتر از وجه قبلی است و آن اینکه اگر به مجامع قانون گزاری را در جهان بررسی کنیم می بینیم که ابتدا در مجلس قانون گزاری قانونی را وضع می کنند. بعد که با حدود و صغور موضوع آشنا می شوند تبصره هایی بر آن می زنند و مواردی را استثناء می کنند. این به سبب جهل افراد به مصالح و مفاسد و جوانب مسأله است. مثلا ابتدا می گویند که هر بیست ساله باید به سربازی برود و بعد می بینند که بعضی از بیست ساله ها مریض هستند و بعضی سرپرست خانواده اند و مانند آن.

با این حال اسلام که از ابتدا تمامی مصالح و مفاسد را می دانست گاه از لفظ عام استفاده کرده است مثلا ربا را کلا تحریم کرده است. اسلام در همان زمان می دانست که ربا بین زوج و زوجه و بین پدر و فرزند حرام نیست با این حال علت تخصیص این است که:

رسول خدا (ص) فقط بیست و سه سال رسالت داشت که سیزده سال آن در مکه گذشت و مشرکان مکه اصلا به ایشان اجازه نمی دادند که از احکام سخن بگوید و اکثر وقت ایشان با نزاع با مشرکین صرف شده بود. رسول خدا (ص) در آن ایام بیشتر در مورد معارف و توحید و امثال آن بحث می کرد.

بعد که وارد مدینه شد در خلال ده سال با مشکلات بسیاری مواجه بود. از یک سو یهودان مدینه با ایشان مقابله می کردند. رسول خدا (ص) در مدینه ۲۷ غزوه و ۵۵ سریه داشت (جنگ هایی که خود ایشان در آن شرکت نداشت). همچنین قراردادهایی با مشایخ و شیوخ قبائل امضاء کرد که هر کدام به نوبه ی خود بسیار وقت گیر بود.

همه ی اینها موجب شده بود که رسول خدا (ص) فرصت کافی نداشته باشد تمامی احکام را بیان کند. بنا بر این خداوند متعال عترت را جانشین رسول خدا (ص) کرد تا آنچه ایشان بیان نکرده بود را به مردم ابلاغ کنند. اینجا بود که مخصص ها و مقیدها و سایر جزئیات به تدریج بیان شد.

ص: ۷۱۱

حتی آیه ی اکمال دلیل بر اتمام و بیان کلیه ی احکام نیست زیرا حتی بعد از آیه ی فوق یک سری احکام فقهی توسط رسول خدا (ص) به مردم بیان شد. مراد از اکمال در آیه ی فوق اکمال اصولی است نه اکمال کلیه ی جزئیات.

الامر الثامن: ما هو السبب لوجود الروایات المتعارضه

این بحث در رسائل و کفایه وجود ندارد.

در روایات غالبا در هر بابی روایات متعددی که متعارض است وجود دارد. این روایات به حدی زیاد است که شیخ طوسی در مورد آن کتاب استبصار را نگاشته است.

جواب اول که داده شده است که از نظر ما مردود است چنین است: ائمه گاه اجتهاد می کردند و همان طور که ابو حنیفه و فقهاء اهل سنت اجتهاد می کردند اهل بیت نیز چنین می کردند بنا بر این گاه فتوای ائمه با هم مختلف بود و یا گاه یک امام در عمر خود دو فتوای متفاوت صادر می کرده است.

در زمان شیخ مفید نیز بعضی از علماء قم گاه به این نظر اعتقاد داشتند و شیخ مفید کلام آنها را رد می کرد و این قول را باطل می دانست.

ما اعتقاد داریم که چنین ایده ای غلط است. اهل بیت وارث علوم رسول خدا (ص) می باشند. خداوند در مورد حضرت خضر می فرماید: (وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْما) (۱)

حضرت خضر، پیغمبر نبود زیرا در زمان حضرت موسی بود و معنا ندارد که در یک زمان دو پیغمبر وجود داشته باشند. البته او آگاهی های داشت که حضرت موسی از آنها بی خبر بود به همین دلیل وقتی حضرت موسی دید که او کشی را سوراخ کرده، غلامی را کشت و دیواری را بدون اجرت تعمیر کرد به او اعتراض کرد. هرچند حضرت خصر پیغمبر نبود ولی از علم لدنّی که از علمی است از ناحیه ی خداوند بهره مند بود. بنا بر این مانعی ندارد که ائمه ی اهل بیت نیز دارای چنین علمی باشند و خداوند این علوم را در آنها نهاده باشد. به همین دلیل اهل بیت در دوران کودکی نیز مانند دوران جوانی و پیری سخن می گفتند.

ص: ۷۱۲

۱- کهف/سوره۱۸، آیه۶۵.

اهل بیت معصوم هستند ولی دلیل نداریم که هر معصومی نبی باشد دلیل آن هم این است که حضرت مریم معصوم بود کما اینکه خداوند می فرماید: (وَ إِذْ قالَتِ الْمَلائِكَةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفاكِ عَلى نِساءِ الْعالَمينَ) (۱) مراد از طهارت در این آیه همان عصمت است.

بنا بر این بعد از رسول خدا (ص) نبوت منتفی شده بود ولی وظائف نبوت استمرار داشت.

شیخ در کتاب تصحیح الاعتقاد وجه مزبور را ذکر کرده و رد کرده است.

اینجاست که ما معتقد هستیم که اسباب خارجی (که حدود شش، هفت سبب است) موجب وجود روایات متعارض شده است.

علت تعارض در روایات اهل بیت ۹۴/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علت تعارض در روایات اهل بیت (۲)

بحث در این است که چرا در اخبار ائمه، روایات متعارض زیاد مشاهده می شود. این بحث در رسائل و کفایه نیست.

گفتیم که از این مشکل دو جواب داده اند. جواب اول که قابل قبول نبود این بود که ائمه مانند مجتهدین، اجتهاد (۳) می کردند و گاه رأی آنها تفاوت پیدا می کرد.

در جواب گفتیم که ائمه مجتهد نبودند و اگر ما به آنها مفتی می گوییم به این معنا است که جواب سؤالات را می دادند کما اینکه خداوند می فرماید: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتيكُمْ) (۴) اهل بیت وارث علوم پیغمبر اکرم (ص) بودند و هرچه می گفتند منتسب به آن مقام بود. البته این بدان معنا نیست که آنها همه ی جزئیات را از رسول خدا (ص) شنیده باشند بلکه علم آنها لدنّی بود.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۴۲.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۵.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۵.
۴- نساء/سوره۴، آیه۱۷۶.

جواب دوم این است که تعارض ها مربوط به ائمه نبوده است بلکه نود درصد شرایط خارجی (۱) موجب وجو این تعارض می شده است که به بعضی از این عوامل اشاره می کنیم:

الدلیل الاول: حدوث التقطیع فی الروایات (۲)

محدثین و مؤلفین، گاه روایات را تقطیع کردند و این به تعارض انجامید.

مثلا اهل سنت از رسول خدا (ص) نقل می کنند: ان الله خلق آدم علی صورته و ضمیر (صورته) را به الله بر می گردانند و از همین روایت و امثال آن به تشبیه و تجسیم قائل می شوند. آنها دقت ندارند که این قول بر خلاف قرآن است که می فرماید: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ) (۳)

راوی می گوید که من این مطلب را به امام هشتم علیه السلام عرضه کردم و امام علیه السلام فرمود: حدیث چنین نیست بلکه دو نفر بودند که به یکدگر فحش می دادند و یکی به دیگری گفت: لعن الله علیک، قبح الله وجهک و وجه من یشبهک. یعنی خداوند بر تو بر کسی که صورتش مثل توست لعنت فرستد. رسول خدا (ص) به آن فرد تذکر داد و فرمود: فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ یعنی خداوند حضرت آدم را نیز مانند او خلق کرده است (نه صورت خداوند):

[عیون أخبار الرضا علیه السلام] الْهَمْدَانِیُّ عَنْ عَلِیٍّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَعْبَدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قُلْتُ لِلرِّضَا ع یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ یَرْوُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ فَقَالَ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ لَقَدْ حَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِیثِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص مَرَّ بِرَجُلَیْنِ یَتَسَابَّانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا یَقُولُ لِصَاحِبِهِ قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَکَ وَ وَجْهَ مَنْ یُشْبِهُکَ فَقَالَ ع یَا عَبْدَ اللَّهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِیکَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ (۴)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۷.

۳- شوری/سوره۴۲، آیه۱۱.

۴- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۴، ص۱۱، ط بیروت.

الدلیل الثانی: لحاظ عرف الراوی (۱)

مثلا مکی ها اصطلاحاتی به کار می برندـ که با اصطلاحات عراقی ها فرق داشت. مثلا کر در اصطلاح حجازی ها ششصد (۲) رطل است ولی در اصطلاح عراقی ها هزار و دویست رطل (۳) است. گاه راوی ای مانند ابن ابی عمیر که عراقی و اهل بغداد است با یک واسطه که او هم عراقی بوده است از امام علیه السلام سؤال می کند که مقدار کر چقدر است و امام علیه السلام که می داند او اهل عراق است به مقیاس آنها جواب داده و می فرماید: هزار و دویست رطل. ولی وقتی محمد بن مسلم که اهل طائف و مکی است همان سؤال را می پرسد امام علیه السلام می فرماید: ششصد رطل. حتی در روایت دیگری سخن از نهصد رطل به میان آمده است که آن به اصطلاح مدنی ها می باشد. (۴)

الدلیل الثالث: الدسّ و التزویر فی الروایات (۵)

دشمنان اهل بیت مخفیانه کتاب های اصحاب ائمه را به عنوان عاریه و استفاده می گرفتند و آن را استنساخ می کردند و در لا به لای آن روایات جعلی و باطل را اضافه می کردند. افرادی چون سعید بن مغیره، ابو زینب اسدی در رأس این افراد قرار داشتند. امام صادق علیه السلام در مورد این دو نفر می گوید که آنها کتاب شاگردان پدرم (امام باقر علیه السلام) را می گرفتند و از آن نسخه برداری می کردند و در آن، روایات باطل را وارد می کردند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۶۸، أبواب الماء المطلق، باب۱۱، ح۲، شماره۴۱۶، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۶۷، أبواب الماء المطلق، باب۱۱، ح۱، شماره۴۱۶، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۶۸، ط آل البیت.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۸.

حتی بعد از زمان امام صادق علیه السلام افرادی چون احمد بن هلال (۱) همین کار را انجام می داد و او از کسانی است که از ناحیه ی مقدسه لعن بر آنها وارد شده است و همین گونه است ابو حاتم قزوینی. بنا بر این اگر گاه در روایات اهل بیت چیزهایی مانند غلو، تجسیم و تشبیه وجود دارد به سبب وجود جاعلانی از این قبیل بوده است.

البته در عین حالی که آنها این کار را انجام می دادند، نویسندگان جوامع اولیه و ثانویه تا حدی روایات ما را از آنها تهذیب کرده اند. یونس بن عبد الرحمان (۲) می گوید: من کتاب های اصحاب امام صادق و باقر علیهما السلام را گرفته نزد امام رضا علیه السلام آوردم و ایشان روایات بسیاری را انکار کرد. این حالت تا زمان امام حسن عسکری علیه السلام ادامه داشت و احمد بن هلال معاصر ایشان بوده است. البته اهل بیت نیز در شناساندن آنها اهتمام داشتند.

الدلیل الرابع: النقل بالمعنی (۳)

یکی از آفت های تعارض، نقل به معنا است. البته راویان مقید بودند که خطبه های اهل بیت را به عین عبارت بنویسند از این رو خطبه های امیر مؤمنان علی علیه السلام را پای منبر می نوشتند. به این نکته در تاریخ نهج البلاغه اشاره شده است. بنا بر این خطبه های ائمه نقل به معنا نشده است زیرا عظمت خطبه با فصاحت و بلاغت آن است و این فصاحت در صورتی وجود خواهد داشت که عین کلام امام حفظ شود. حتی بعضی از روات مانند زراه مقید بودند که عین الفاظ امام علیه السلام را در محضر آنها مکتوب کنند. در روایت است که زراه به امام علیه السلام عرض می کند که چهل سال است که در محضر شما هستم و درباره ی مسائل حج سؤال می کنم و شما جواب می دهید و هنوز به اتمام نرسیده است. امام علیه السلام در جواب می فرماید: بیتی که چنین مقامی دارد نباید احکامش به این زودی تمام شود.

۱- معجم رجال الحدیث، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۳، ص۱۴۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۹.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۰.

مثلاـ در مسأله ی ذراع و ذراعین که در مورد وقت فضیلت نماز ظهر و عصر است و آن اینکه باید نماز ظهر را تا زمانی که سایه ی شاخص به یک ذراع برسد و نماز عصر را تا زمانی که سایه ی شاخص به دو ذراع برسد باید خواند، آمده است که راوی می گوید هنگام نوشتن (۱) این مطلب به امام علیه السلام عرض کردم که شما از آن سو فرمودید که کمی صبر کنید تا هوا خنک شود و بعد نماز بخوانید و تمامی این نکات را می نوشتم.

همچنین در مورد لباس مشکوک آمده است که راوی می گوید که من قلم و دوات را در آوردم تا کلام حضرت را بنویسم.

با این حال بعضی از روات چنین نمی کردند و روایات اهل بیت را به معنا نقل می کردند. مثلا در روایت است که راوی از حضرت می پرسد، مردی است که زنی را گرفته و هنوز با او دخول نکرده و قبل از آن شوهر از دنیا رفته است. آیا مهر او تمام است یا نصف؟ امام علیه السلام می فرماید: باید تمام مهر را داد و فقط طلاق قبل از دخول است که موجب نصف شدن مهر می شود. راوی می گوید: از شما نقل شده است که موت نیز موجب نصف شدن مهر است. امام علیه السلام فرمود: از من اشتباه نقل کرده اند. (۲) (بنا بر این راوی که روایت را ننوشته بود به اشتباه از حضرت نقل کرده بود.)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص ۱۵۰، أبواب المواقیت، باب۸، شماره۴۷۷۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۱، ص۳۳۳، أبواب المهور، باب۵۸، شماره۲۷۲۲۵، ط آل البیت.

الدلیل الخامس: عدم اتقان اللغه العربیه (۱)

یعنی راوی لغت عربی را به خوبی نمی دانسته و در نتیجه روایت را خوب نقـل نکرده است. مثلا عمار بن موسـی ساباطی اهل ساباط در نزدیکی بغداد است که فارسـی زبان بوده است و عربی را به خوبی نمی دانسـته است. به همین دلیل غالبا، روایات او متزلزل است و انسان با زحمت می تواند روایاتی که او نقل می کند را متوجه شود. در روایات استصحاب نیز یک روایت از او نقل شده است که همین مشـکل را دارا است. بنا بر این اگر کسی دید که روایات او با سایر روایات ناسازگار است باید آن را رها کند. بر این اساس شیخ طوسی در مورد او می گوید که ما به روایاتی که فقط عمار آن را نقل می کند عمل نمی کنیم.

الدلیل السادس: المُکثر و المُقل (۲)

گاه راویان کارشان نقل روایت بودنـد. زراره و محمـد بن مسـلم و اصـحاب اجماع از این قبیل بوده انـد که روایات فراوانی از آنها نقل شـده است. مثلا در مورد محمـد بن مسـلم گفته شده است که او سـی هزار روایت از اهل بیت در حفظ داشـته است. چنین کسانی که مرد میـدان بودند، در روایاتشان تعارض دیده نمی شود. مثلا زراره از اول باب طهارت تا آخر دیات، روایاتی نقل کرده است و حتی در باب ارث فتوا صادر کرده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۱.

اما گاه کسانی بودند که روایات اندکی از معصوم نقل کرده اند. مثلا اکثر روایات صفوان جمال در مورد صلات مسافر است.

الدلیل السابع: اشتباه النساخ (۱)

روایاتی که به دست ما رسیده است مثلا در وسائل الشیعه چند بار دست به دست شده است. دست اول آنها اصول اربعمائه است که در زمان اهل بیت نوشته شده است و که از آنها شانزده اصل به دست ما رسیده است.

بعد، نویسندگان جوامع اولیه این اصول را در کتب خود جمع کرده اند. مثلا محمد بن خالد صاحب محاسن، اشعری صاحب نوادر الحکمه، برنطی صاحب الجامع، حسین و حسن بن سعید اهوازی صاحبان کتاب ثلاثین از این قبیل افراد می باشند آنها اصول اربعمائه را در این کتب جمع کرده اند.

بعد جوامع ثانویه تألیف شد. کتب اربعه از این قبیل است.

واضح است که در این نقل و انتقالات گاه اشتباهاتی رخ می داده که موجب تعارض می شده است. مثلا گاه روایتی توسط کلینی به شکلی و توسط شیخ طوسی به شکل دیگری نقل شده است.

علماء زحمت بسیاری کشیده اند که روایات فروع را از این مشکل تنقیح کنند. البته هنوز در مورد روایات اصول چنین زحمتی کشیده نشده است.

الدلیل الثامن: التقیه (۲)

واقعیت این است که ائمه هرگز در بیان احکام تقیه نکرده اند. تقیه ی آنها در مورد ریاست، سلطنت و مانند آن بود. مثلا منصور دوانیقی در روزی که عید نبود افطار کرد و امام علیه السلام می دانست نباید افطار کرد ولی وقتی منصور (۳) (۴) حضرت را دعوت به افطار کرد امام علیه السلام عرضه کرد: زمان عید به عهده ی والی است اگر او روزه بگیرد ما هم روزه می گیریم و الا افطار می کنیم. اهل بیت چنان اعتباری داشتند که مردم به سراغ آنها آمده از ایشان سؤال می کردند. به هیچ وجه چنین نبوده است که امام علیه السلام به سبب یک مفتی سنی حکم رسول خدا (ص) را به گونه ی دیگری بیان کند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۳.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۱۳۱، ابواب ما یمسک عنه الصائم ووقت الامساک، باب ۵۷، ح۱، شماره ۱۳۰۳۱، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۱۳۲، ابواب ما یمسک عنه الصائم ووقت الامساک، باب ۵۷، ح۴، شماره ۱۳۰۳۶، ط آل البیت.

بله گاه حضرت به سبب مصلحت شیعه تقیه می کرده است. یعنی برای حفظ دماء شیعه گاه تقیه می کرد. بنا بر این اهل بیت به سبب خوف بر جان خودشان تقیه نمی کردند و تقیه ی ایشان به سب حفظ جان شیعیان بوده است. شیخ جعفر کاشف الغطاء در مقدمه ی کتاب خود به شکلی عالمانه به این مطلب اشاره کرده است.

مثلا از نظر فتوای شیعه اگر کسی بمیرد و یک دختر داشته باشد کل مال پدر به او به ارث می رسد. اهل سنت قائلند که نصف آن را باید به دختر و ما بقی را به عمو داد.

راوی نزد امام علیه السلام آمده و عرضه کرد: کسی از شیعیان فوت کرده و مالی دارد و یک دختر و یک عمو نیز دارد و من را نیز وصی کرده است. امام علیه السلام فرمود نصف را به دختر و ما بقی را به عمو تحویل بده.

راوی می گوید بعد از مدینه به کوفه رفتم و اصحاب امام علیه السلام را دیدم و جریان را بازگو کردم. آنها گفتند که امام علیه السلام به خاطر تو تقیه کرده است. راوی می گوید که سال بعد حج رفته و به نزد امام علیه السلام رفتم و جریان را گفتم و امام علیه السلام پاسخ داد: اگر هنوز تقسیم نکردی او گفت نه. امام علیه السلام فرمود: من به سبب تو این کار را کردم زیرا اگر می رفتی و خلاف آنچه گفتم عمل می کردی به عنوان شیعه تو را مورد اذیت می کردند. من به سبب تو تقیه کردم نه به سبب خودم. اکنون همه را به دختر تحویل بده:

ص: ۷۲۰

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عُقْبَهَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ سَلَمَهَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ مَاتَ وَ لَهُ عِنْدِی مَالٌ وَ لَهُ ابْنَهٌ وَ لَهُ مَوَالِیَ قَالَ فَقَالَ لِیَ اذْهَبْ فَأَعْطِ الْبِنْتَ النِّصْفَ وَ أَمْسِکْ عَنِ الْبَاقِی فَلَمَّا جِئْتُ أَخْبَرْتُ أَصْحَابَنَا بِذَلِکَ فَقَالُوا أَعْطَاکَ مِنْ جِرَابِ النُّورَهِ فَرَجَعْتُ إِلَیْهِ فَقُلْتُ إِنَّ أَصْحَابَنَا قَالُوا لِی أَعْطَاکَ مِنْ جِرَابِ النُّورَهِ قَالَ فَقَالَ مَا أَعْطَیْتُکَ مِنْ جِرَابِ النُّورَهِ عَلِمَ بِهَا أَحَدٌ قُلْتُ لَا قَالَ فَأَعْطِ الْبِنْتَ الْبَاقِیَ (۱)

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تعارضات مستقر می رویم.

تعارض غیر مستقر و تقدیم اظهر بر ظاهر ۹۴/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض غیر مستقر و تقدیم اظهر بر ظاهر

گفتیم تعارض بر دو قسم (۲) (۳) است: گاه بدوی است که به آن تعارض غیر مستقر می گویند. اگر فقیه اندکی فکر و تأمل کند تعارض را سریعا برطرف می کند. گاه تعارض مستقر است و قابل حل نیست.

بحث در نوع اول تعارض است. حاکم و محکوم، وارد و مورود، عام و خاص و مطلق و مقید از این قبیل تعارض (۴) است.

ابن ابی جمهور احسایی (۵) (۶) (۷) قاعده ای اختراع کرده است و آن اینکه: الجمع مهما امکن اولی من الترک. یعنی باید تا آنجا که می شود بین دو روایت جمع کرد زیرا در این صورت به هر دو دلیل عمل کرده ایم ولی اگر جمع نکنیم یا باید هر دو را کنار بگذاریم و حال آنکه یکی از آنها متضمن حکم واقعی و حکم شارع است و یا باید یکی را ترک کنیم که این از باب ترجیح بلا مرجح است.

ص: ۷۲۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۳۸، ابواب میراث ولاء العتق، باب ۱، شماره۳۲۹۱۵، ح۱۶، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۸.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۹.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۸.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۹.

۶- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۹.

۷- عوالی اللئالی، ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۱۳۶.

نقول: این قاعده خوب است ولی در تعارض غیر مستقر کاربرد دارد نه در تعارض مستقر مانند دو روایت که در یکی آمده است «ثمن العذره سحت» و در دیگری آمده است: «لا بأس ببیع العذره». در این موارد اگر بخواهیم به قاعده ی فوق عمل کنیم باید تمامی روایات باب ترجیح را کنار بگذاریم.

به هر حال در تأیید قاعده ی ابن ابی جمهور احسایی (در تعارض غیر مستقر) می توان به روایت نیز استدلال کرد:

راوی می گوید که خدمت امام رضا [1] علیه السلام رفته عرض کردم گاه از رسول خدا (ص) در روایتی نهی وارد شده است ولی در روایات شما جواز. امام علیه السلام در جواب فرمود: نهی رسول خدا (ص) نهی اعافه (کراهت) بوده است و از این رو با روایات ما منافات ندارد (و این از باب تقدیم اظهر بر ظاهر است.):

وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِیدِ جَمِیعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِی أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا ع یَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ کَانُوا یَتَنَازَعُونَ فِی الْحَدِیثَیْنِ الْمُخْتَلِفَیْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی الشَّیْ ءِ الْوَاحِدِ فَقَالَ ع... وَ مَا کَانَ فِی السُّنَّهِ نَهْیَ إِعَافَهٍ أَوْ کَرَاهَهٍ ثُمَّ کَانَ الْخَبَرُ الْأَخِیرُ خِلَافَهُ فَذَلِکَ رُخْصَهٌ فِیمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ کَرِهَه... [2]

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۵۱۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۵، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۵۴، ح۲۱، ط آل البیت.

المبحث الثانی: فی تقدیم الاظهر علی الظاهر (۱)

این بحث در رسائل (۲) موجود است. در کبرای فوق که اظهر باید بر ظاهر مقدم شود بحث نیست ولی شش عنوان تحت این مبحث وجود دارد که باید بحث شود:

المورد الاول: دوران الامر بین تخصیص العام و تقیید المطلق (۳) (۴)

خواهیم گفت که تقیید مطلق بر تخصیص عام مقدم است.

گاه بین عام و خاص نسبت عموم و خصوص مطلق جاری است. در این صورت جای بحث نیست و واضح است که خاص بر عام مقدم می شود مانند: «اکرم العلماء» و «لا تکرم العالم الفاسق».

بحث در جایی که است که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد یعنی یک طرف عام باشد و یک طرف مطلق. مانند اکرم العلماء که عام است و لا تکرم الفاسق که مطلق است که نزاع در مورد فردی مانند شریح قاضی است که عالم فاسق می باشد که بحث است آیا باید او را اکرام کرد یا اینکه اکرام نکرد. آیا باید با مطلق، عام را تخصیص زد و گفت اکرم العلماء الا الفاسق. یا اینکه با عام، مطلق را مقید کرد و گفت: لا تکرم الفاسق الا العالم. گفته اند که تقیید مطلق بهتر است و از این رو به عموم عام عمل می کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۰.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۲۵.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۱.
۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۹۷.

شیخ انصاری در رسائل چهار دلیل برای تقدم مزبور ذکر می کند:

الدلیل الاول: مطلق برای ماهیّت مهمله وضع شده است نه ماهیّت منتشره. (۱)

توضیح اینکه در مورد مطلق مانند الفاسق، دو قول است. یک قول این است که الف و لام در آن افاده ی عموم می کند. قول دیگر این است که الف و لام، برای جنس است و به شکل مهمل تمامی افراد را شامل می شود. استدلال فوق بر اساس نظریه ی دوم است. بنا بر این اگر فردی مانند شریح قاضی را که عالم و فاسق است از تحت مطلق در آوردیم در دلیل مطلق تصرف نکرده ایم زیرا ماهیّت مهمله با یک مصداق هم قابل امتثال است یعنی اگر یک فاسق را پیدا کردیم و اکرام نکردیم به دلیل مطلق عمل کرده ایم. این بر خلاف عام است که تمامی مصادیق را شامل می شود و اگر حتی یک عالم اکرام نشود لازمه اش تصرف در عام است و عام باید مجاز شود. ولی اگر یک فرد را از تحت مطلق خارج کنیم مجازی رخ نمی دهد.

یلاحظ علیه (۲) : در هیچ یک مجاز رخ نمی دهد. در عام نیز مجاز رخ نمی دهد زیرا در سابق هم گفتیم که در عام، یک اراده ی استعمالیه دارد و یک اراده ی جدیه. عام به اراده ی استعمالیه همه ی افراد را شامل شده است ولی اگر یک فرد از تحت آن خارج شود، تخصیص در اراده ی استعمالیه رخ نمی دهد بلکه در اراده ی جدیه رخ می دهد. این در حالی است که میزان در حقیقت و مجاز، اراده ی استعمالیه است نه جدیه. (این را در جلد اول کفایه که آیا تخصیص عام موجب مجازیت است یا نه مطرح کرده ایم و گفتیم تخصیص عام موجب مجاز نیست زیرا متکلم برای ضرب قاعده، عام را در عام استعمال می کند و بعد که چند فرد را خارج می کند در اراده ی استعمالیه تصرف نمی کند بلکه در اراده ی جدیه تصرف می نماید. مولی باید برای اینکه یک قاعده ی کلیه در دست مکلف قرار دهد عام را در خود عموم به کار برد و بعد مواردی را بیرون نماید.)

ص: ۷۲۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۲.

الدلیل الثانی: العام بیان للمطلق دون العکس (۱)

ماهیّت مطلق قائم با عدم البیان است یعنی ماهیّت مطلق هنگامی شکل می پذیرد که از متکلم بیانی بر خلاف صادر نشود. بنا بر این عدم البیان جزء مقتضی است و اگر نباشد مطلق شکل نخواهد پذیرفت. این در حالی است که عام می گوید که من بیان بر خلاف هستم.

بر خلاف عام که دلالت آن چون لفظی است مقتضی در آن موجود است و فقط شک در مانع داریم که آیا مطلق مانع هست یا نه.

به عبارت دیگر، شک در مطلق از باب شک در مقتضی است ولی شک در عام از باب شک در مانع می باشد. و اذا دار الامر بین الشک فی المقتضی و الشک فی المانع، شک در مانع مقدم است. زیرا در شک در مقتضی، خانه از پای بست ویران است و اصلا نمی دانیم با این شک، ماهیّت مطلق شکل گرفته است یا نه. ولی در ناحیه ی عام می دانیم که عام شکل گرفته است و فقط شک داریم که مانعی برای آن وجود دارد یا نه.

یلاحظ علیه (۲) : صاحب کفایه (۳) در جواب می فرماید: مراد از عدم البیان در مطلق، عدم البیان در مقام تخاطب است یا بعد از تخاطب؟

اگر مراد عدم البیان در مقام تخاطب باشد می گوییم که مقتضی در آن کامل است زیرا مولی می گوید: لا تکرم الفاسق و بیانی بر خلاف نمی گوید (زیرا فرض بر این است که عام بعدا صادر شده است نه در مقام تخاطب.)

ص: ۷۲۵

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۴۵۰.

اما اگر مراد عدم البیان در مقام تخاطب و بعد از آن باشد می گوییم: هیچ کس به آن قائل نشده است و الا نباید در دنیا مطلقی پیدا شود زیرا اکثر مطلق ها بعد از مقام تخاطب قید خورده اند و حال آن که مطلق بودن آنها باطل نشده است.

نتیجه اینکه شک در هر دو از باب شک در مانع است و هیچ یک بر دیگری از این لحاظ هیچ ترجیحی ندارند.

اضافه می کنیم: ظهور با دلیل عقلی حاصل نمی شود و با ادله ی عقلیه ی فوق نمی توان ظهور ایجاد کرد. ظهور با تبادر عرفی ایجاد می شود.

صوری از تعارض غیر مستقر ۹۴/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صوری از تعارض غیر مستقر (۱) (۲)

گفتیم قاعده ای وجود دارد به نام: «الجمع مهما امکن اولی من الترک» (۳) (۴) و گفتیم که محل اجرای این قاعده در تعارض های غیر مستقر (۵) می باشد. بعد گفتیم که شیخ انصاری در انتهای مبحث تعادل و ترجیح (۶) شش مورد را ذکر کرده است که باید دید آیا از باب تعارض غیر مستقر می باشند و قاعده ی فوق در مورد آنها جاری می شود یا نه. البته به نظر امام قدس سره و نظر ما، باید این عناوین را در همین جا بحث کرد نه مانند شیخ انصاری در انتهای بحث تعادل و ترجیح.

ص: ۷۲۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۸.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۹.
۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۹.
۴- عوالی اللئالی، ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۱۳۶.
۵- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۹.
۶- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۲۵.

در جلسه ی قبل مورد اول (۱) (۲) را خواندیم که عبارت بود از جایی که امر بین تخصیص عام یا تقیید مطلق دائر می شود. مرحوم نائینی قائل بود که باید مطلق را مقید کرد و عام را نباید تخصیص زد ولی ما قائل شدیم که نمی توانیم با دلائل عقلی، ظهور ایجاد کنیم بلکه باید ببینیم عرفا کدام یک اظهر است و آن را بر دیگری مقدم کنیم. بر این اساس غالبا عام را حفظ کرده و مطلق را مقید می کنند.

الصوره الثانیه: اذا دار الامر بین الاطلاق الشمولی و الاطلاق البدلی (۳)

مثلا مولی می فرماید: لا تکرم فاسقا که از باب اطلاق شمولی است زیرا نکره در سیاق نفی افاده ی عموم می کند. بعد فرموده

است: اکرم عالما که از باب اطلاق بدلی است.

بین دو عنوان فوق عموم و خصوص من وجه است و در شریح قاضی که عالم و فاسق است تعارض می کنند.

محقق نائینی از باب الجمع مهما امکن می فرماید: اطلاق شمولی را مقدم می کنیم و در نتیجه اطلاق بدلی را مقید کرده شریح قاضی را تحت لا تکرم فاسقا قرار می دهیم و او را اکرام نمی کنیم. از این رو فقط اگر عالم، عادل باشد باید او را اکرام کنیم.

مرحوم خوئی که شاگرد محقق نائینی است در توضیح کلام استاد می فرماید: موضوع در اطلاق شمولی، طبیعت ساریه است. بنا بر این مراد از لا تکرم فاسقا یعنی لا تکرم هذا الفاسق، لا تکرم هذا الفاسق و هکذا و نکره در سیاق نفی افاده ی عموم می کند و تمامی افراد را شامل می شود گویا شارع به تعداد افراد فاسق، یک نهی جداگانه ای را صادر کرده است.

ص: ۷۲۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۱.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۹۷.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۵.

اما اطلاق بـدلی که می گوییم: اکرم عالما، از باب صـرف الوجود بوده اگر یک عالم را اکرام کنیم امتثال حاصل می شود. بنا بر این اگر اکرام بـدلی را بر شـمولی مقـدم کنیم لازمه اش این است که در اطلاق شـمولی تصـرف کنیم و بگوییم یک نفر از تحت آن خارج شـده است زیرا اطلاق شـمولی تمامی افراد خود را شامل شـده است. اما اگر اطلاق شـمولی را بر اطلاق بدلی مقـدم کنیم لازم نمی آیـد که در اطلاق بـدلی تصـرف کنیم زیرا مفاد آن این است: اکرم هـذا، او هـذا، او هـذا. بنا بر این اگر شریـح قاضـی را از تحت آن خـارج کنیم فقـط دایره اش را ضـیق کرده ایم ولی در آن تصـرف نکرده ایم زیرا صـرف الوجود حتی بـا اکرام یـک فرد هم امتثـال می شود. (اطلاـق شـمولی از باب (واو) است یعنی فاسق را اکرام نکنـد و آن فاسق را اکرام نکن و هکذا. ولی اطلاق بدلی از باب (أو) است یعنی یا این را اکرام کن یا آن را.

یلاحظ علیه:

اولا (۱) : محقق نائینی اطلاق شـمولی را با عام یکسان فرض کرده است. اگر مولی به شـکل عام می گفت: اکرم العلماء کلام محقق نـائینی صـحیح بود ولی مولی به شـکل مطلق گفته است نه عـام. فرق عـام با اطلاق در این است که عام، لسان دارد و به دلالت لفظی همه را شامل می شود ولی اطلاق بـدلی لسان ندارد بلکه عقل می گوید که نفی طبیعت به نفی جمیع افراد اسـت از این رو لا تکرم فاسقا به دلالت عقل همه ی افراد فاسق را شامل می شود.

ص: ۷۲۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۶.

توضیح ذلک: اطلاق شمولی از دو چیز ترکیب یافته است: اطلاق و شمول.

اطلاق یعنی: ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع. بنا بر این در لا تکرم فاسقا، فاسق تمام الموضوع است.

شمولی یعنی: عقل حکمی کند که نفی طبیعت به نفی جمیع افراد حاصل می شود.

اما اطلاق بدلی نیز از اطلاق ترکیب یافته است و بدل. اطلاق در اینجا مانند اطلاق در اطلاق شمولی است.

اما بدل یعنی ایجاد طبیعت به فرد واحد این نیز به حکم عقل است.

نتیجه اینکه هیچ ترجیحی یکی از آنها بر دیگری ندارد زیرا اولا: اطلاق در هر دو یکی است و ثانیا: شمول و بدل در هر نیز دو به حکم عقل می باشد.

دوباره تکرار می کنیم که با مسائل عقلی و فلسفی نمی توان ظهور درست کرد بلکه باید به سراغ فهم عرف رفت.

در اینجا نیز می توان گفت که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است و شاید این به این سبب باشد که اولی نسبت به دومی اظهر است نه به سبب دلیلی که محقق نائینی مطرح کرده است.

الصوره الثالث: اذا دار الامر بین النسخ و التخصیص (۱)

مثلا قرآن می فرماید: (وَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ) (۲)

یعنی همسران کسانی که شوهرشان فوت می کند اگر از آن شوهر فرزند ندارند یک چهارم و اگر دارند یک هشتم ارث می برد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۹.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

بعد روایت می گوید: الحبوه للولد الاکبر. یعنی حبوه از مختصات فرزند پسر بزرگتر است و زن از آن ارث نمی برد. این در حالی است که ظاهر آیه ی فوق این است که زن از همه ی ما ترک شوهر ارث می برد.

همچنین روایت دیگری می گوید: لا ترث الزوجه من العقار. یعنی زن از زمین خانه ی مسکونی ارث نمی برد. (البته بحث است که زمین مزروعی و باغ آیا جزء عقار است یا نه.) این نیز بر خلاف ظاهر آیه است که بین خانه ی مسکونی و غیر آن فرق نمی گذارد.

در اینجا سه وجه گفته شده است:

الوجه الاول (۱) : این روایات ناسخ آیه ی قرآن است بنا بر این رسول خدا (ص) آن روایات را نفرموده است بلکه اهل بیت آن را اضافه کرده اند.

این قول باطل است زیرا بعد از رحلت رسول خدا (ص) باب وحی بسته شد (۲) و اگر ناسخی در کار بود می بایست توسط خود ایشان بیان می شد. امیر مؤمنان علی علیه السلام هنگام غسل دادن رسول خدا (ص) این جمله را بیان فرموده است که با رفتن شما، باب وحی بسته شده است.

الوجه الثانی (۳) : رسول خدا (ص) هنگامی که آیه ی فوق را آورده است در کنار آن گفته است: الا الحبوه و الا العقار ولی مردم فراموش کردند تا اینکه در زمان امام صادق علیه السلام این احکام دوباره بیان شد. بنا بر این روایات مزبور مخصص آیه می باشند.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۹.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۵۲۰.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۹.

این قول نیز صحیح نیست زیرا بعید است که رسول خدا (ص) این استثنائات را هنگام نزول آیه برای مردم بیان کرده باشد و بعد تمامی صحابه آن را فراموش کرده باشند تا اینکه زمان صادقین علیهما السلام رسیده باشد.

الوجه الثالث: رسول خدا (ص) بیست و سه سال در میان مردم بود ولی در طول سیزده سال در مکه نمی توانست احکام را بیان کند و بیشتر در مورد معارف و توحید و معاد و مانند آن بحث می کرد. بعد در خلال ده سال در مدینه به حدی درگیر گرفتاری بود که خارج از تصور است. از یک سو یهودان مدینه با رسول خدا (ص) در جنگ و جدال بودند. بعد رسول خدا (ص) در سال پنجم ریشه ی آنها را در مکه کند. همچنین منافقین در مدینه کارشکنی های بسیاری می کردند. دو جزء قرآن مربوط به منافقین است. از آن سو رسول خدا (ص) بیست و هفت غزوه داشت که خود ایشان در آنها شرکت می کرد و پنجاه و پنج سریه داشت. همچنین وقت بسیاری از رسول خدا (ص) صرف انعقاد قراردادها و مانند آن صرف می شد. بنا بر این فرصت کافی نداشت که بخشی از احکام را بیان کند. بنا بر این مصلحت ایجاب می کرد که مردم تا زمان امام صادق علیه السلام به حکم ظاهری عمل کنند و زن ها از حبوه و عقار ارث ببرند. بنا بر این هرچند رسول خدا (ص) از دنیا رفت و نبوت پایان یافت ولی مسئولیت رسالت پایان نیافت. بنا بر این ائمه ی اهل بیت که یکی از دو ثقل هستند این مسئولیت را به عهده گرفتند و به تدریج آنها را بیان کردند.

بنا بر این روایات، مخصص هستند ولی تأخیر در بیان دارند.

اشکال نشود که تأخیر بیان از وقت حاجت مشکل ایجاد می کند زیرا می گوییم: تأخیر بیان ذاتی ندارد بلکه گاه به سبب مصالحی این اتفاق می افتد.

نتیجه اینکه اهل بیت چیزی از ناحیه ی خود نمی گویند و هر آنچه دارند از رسول خدا (ص) است و اهل بیت چون علم لدنی دارند از آن باخبر می باشند.

صوری از تعارض غیر مستقر ۹۴/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صوری از تعارض غیر مستقر (۱) (۲)

بحث در تعارض متزلزل است و سخن در موارد شش گانه ای است که محل بحث است که چگونه باید تعارض را در آن علاج کرد.

الصوره الثالث: اذا دار الامر بین النسخ و التخصیص

گفتیم این صورت خود حاوی اقسامی است.

قسم اول (۳) در جایی است که امر یک شیء دائر بین ناسخ بودن و مخصص بودن است. این را در جلسه ی قبل بحث کردیم و گفتیم که باید گفت که آن شیء، ناسخ است.

القسم الثانی (۴) : اذا دار الامر فی الشیئین بین کون واحد منهما ناسخا و الآخر مخصصا

اما در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: الطحال حرام (۵) یعنی خوردن طحال حرام است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۸.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۹.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۹.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۰.
۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۴، ص۱۱۶، ابواب الاطعمه و الاشربه، باب ۳، شماره۳۰۱۱۸، ح۹، ط آل البیت.

بعد در کلام امام صادق علیه السلام آمده است: اجزاء الذبیحه حلال

امر دائر است بین اینکه یا کلام امام باقر علیه السلام مخصص کلام امام صادق علیه السلام باشد یعنی اجزاء الذبیحه حلال الا الطحال یا بر عکس یعنی دومی ناسخ اولی باشد یعنی حتی طحال هم حلال باشد.

شیخ انصاری (۱) معتقد است که باید قائل شویم اولی مخصص دومی است. البته امام باقر و امام صادق علیهما السلام هر دو ناقل سنت رسول خدا (ص) هستند و هر دو عبارت در کلام رسول خدا (ص) ذکر شده است. کأنه رسول خدا (ص) هر دو را فرموده است.

علت مخصص بودن اولی این است که تخصیص از نسخ بیشتر رخ داده است و تا حدی موارد تخصیص در شریعت زیاد است که گفته شده است: ما من عام الا و قد خُص. مواردی که از باب نسخ باشد بسیار کم است.

محقق خراسانی (۲) دو اشکال بر شیخ انصاری بار می کند البته این دو اشکال در کفایه از هم تفکیک نشده است:

الاشکال الاول (۳) (۴) : این فرمایش با صورت اولی که امر دائر بین تخصیص و تقیید می باشد مغایرت دارد زیرا شیخ انصاری در آنجا تقیید را مقدم کرده است (یعنی فرمود باید عام را حفظ کرد و مطلق را مقید نمود).

کلام امام باقر که می فرماید: طحال حرام است، مطلق است و اطلاق زمانی در نتیجه باید مقید به دومی شود بنا بر این دومی ناسخ آن است. البته نه از باب اینکه از ریشه منسوخ باشد بلکه از نظر زمانی منسوخ می شود یعنی تا زمان امام باقر علیه السلام اکل طحال، حرام بوده است و از زمان امام صادق علیه السلام حلال شده است. بنا بر این عام که می گوید: اجزاء الذبیحه حلال باید حفظ شود و اطلاق، الطحال حرام مقید شود. قهرا با این بیان نسخ بر تخصیص مقدم شده است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۵۱.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۲.

الاشکال الثانی (1) (2) : شیخ سابقا فرموده بود که در عام چون دلالت لفظی وجود دارد، مقتضی موجود است و شک در مانع است ولی در مطلق، شک در مقتضی است چون میزان در آن عدم البیان است و ممکن است کلام امام صادق علیه السلام بیانی بر کلام امام باقر علیه السلام باشد. بنا بر این کلام امام صادق علیه السلام از باب عام بوده و مقتضی در آن موجود است و باید در کلام امام باقر علیه السلام که از باب شک در مقتضی است مقدم شود.

یلاحظ علیه: در سابق هم گفتیم که در عام و مطلق هر دو مقتضی موجود است و شک در مانع است. مقتضی در مطلق محرز است زیرا مراد از عدم البیان در زمان تخاطب است نه بعد از آن و الا اگر مراد عدم البیان بعد از مقام تخاطب باشد نباید در دنیا مطلقی موجود باشد.

الاشکال الثالث: اینکه نسخ کم است ولی تخصیص زیاد است در صورتی می تواند سبب بر تقدم تخصیص شود که در اذهان مردم چنین چیزی وجود داشته باشد و حال آنکه بحث نسخ و تخصیص در اذهان علماء زیاد است نه توده ی عوام.

یلاحظ علیه: ملاک تقدم گاهی خارجی (3) است و گاه داخلی. گاه ملاک تقدم داخلی است یعنی یک دلیل بر دیگری اظهر است. ولی گاه ملاک ترجیح خارجی است. در این صورت لازم نیست که این ملاک در میان مردم باشد بلکه همین که در میان فقهاء باشد کافی است. از این رو وقتی فقیه می بیند که نسخ در خارج کم است و تخصیص بسیار، این موجب می شود که قائل به نسخ نشود و تخصیص را مقدم کند.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۴۵۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۲.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۳.

اشکال اول محقق خراسانی نیز قابل جواب است.

به هر حال واقعیت این است که امام باقر و صادق علیهما السلام مشرع نیستند بلکه ناقل (۱) کلام رسول خدا (ص) می باشند بنا بر این اگر رسول خدا (ص) هر دو را فرموده باشد نمی دانیم کدام یک مقدم بوده است و کدام یک مؤخر. شاید رسول خدا (ص) اول دومی را فرموده باشد و بعد اولی را و یا شاید هر دو را با هم فرموده باشد.

بنا بر این حل این مشکل به این گونه است که از آنجا که نسخ در شریعت کم است بنا بر این الطحال حرام، مخصص بوده و اجزاء الذبیحه حلال عام می باشد.

الصوره الرابعه: اگر یکی از دو دلیل قدر متیقن داشته (۲) باشد سبب می شود که آن را اخذ کنیم.

مثلا- مولی فرموده است: اکرم العلماء و بعد فرموده است: لا- تکرم الفساق. بین این دو عموم و خصوص من وجه است و در شریح قاضی که عالم و فاسق است با هم تعارض دارند. اما دلیل اول قدر متیقن دارد یعنی می دانیم که مولی از فاسق بسیار بدش می آید. همین سبب می شود که شریح قاضی تحت لا تکرم الفساق باشد.

الصوره الخامسه: اذا کان التخصیص فی احد المتعارضین مستهجنا (۳)

مثلا- مولی فرموده است: اکرم العلماء و بعد فرموده است: لا تکرم الفساق. حال عالم عادل بسیار کم و عالم فاسق بسیار زیاد است. اگر قرار باشد عالم فاسق را از تحت اکرم العلماء در آوریم، اکثر افراد از تحت آن خارج می شوند و به تخصیص اکثر منجر می شود که مستهجن است. بنا بر این باید شریح قاضی را تحت اکرم العلماء قرار دهیم و اکرام کنیم.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۴.

الصوره السادسه: فی دوران الامر بین التقیید و حمل الامر علی الاستحباب (1)

بحث اخلاقی: از روایات استفاده می شود که رسول خدا (ص) همواره نسبت به آینده نگرانی خاصی داشته است. وقتی رسول خدا (ص) در بستر بیماری افتاده است می فرماید: دارم مشاهده می کنم که دنیا را تاریکی و ظلمات بسیاری فرا گرفته است. این حاکی از آن است که رسول خدا (ص) از وجود اختلاف بین امت نگران بوده است. این نگرانی بعد از وفات رسول خدا (ص) محقق شد. اصحاب بعد از وفات ایشان، جنازه ی حضرت را ترک کردند و به سراغ شوری رفتند و فقط امیر مؤمنان علی علیه السلام و عباس و چند نفر دیگر در کنار جنازه ی ایشان باقی ماندند. این اختلاف تا به امروز باقی مانده است و قابل حل نیست زیرا هر کسی نسبت به مذهب خود تقید دارد. بنا بر این برای اتحاد، باید مشترکات را اخذ کنیم و محل اختلاف را نیز به علماء واگذار نکنیم نه بر افراد عادی تا علیه هم شورش کنند. بنا بر این برای نجات امت اسلامی از دست بیگانگان باید به این نحو عمل کرد.

صوری از تعارض غیر مستقر و تعارض در بیش از دو دلیل ۹۴/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صوری از تعارض غیر مستقر و تعارض در بیش از دو دلیل

بحث در تعارض متزلزل است و سخن در موارد شش گانه ای است که محل بحث است که چگونه باید تعارض را در آن علاج کرد.

ص: ۷۳۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۲۵.

الصوره السادسه: فی دوران الامر بین التقیید و حمل الامر علی الاستحباب

مثلا مولی می فرماید: اذا افطرت فاعتق رقبه و در دلیل دیگر می فرماید: اذا افطرت فاعتق رقبه مؤمنه

در میان علماء یک قول این است که در حدیث دوم، مؤمنه را حمل بر استحباب کنیم. یعنی عتق مطلق رقبه کافی است و افضل این است که مؤمنه باشد. این قول نادر است.

قول معروف این است که مطلق را حمل بر مقید کنیم یعنی مراد مولی در حدیث اول نیز رقبه ی مؤمنه بوده است.

علت اینکه مطلق را حمل بر مقید می کنند وحدت سبب است یعنی از آنجا که سبب فقط افطار عمدی است کشف می کنیم که حکم هم باید یکی باشد و آن از باب حمل مطلق بر مقید فقط عتق رقبه ی مؤمنه است.

ان قلت: حمل مطلق بر مقید موجب می شود که تأخیر بیان از وقت حاجت رخ دهد یعنی اگر قرار بود که رقبه ی مؤمنه عتق

شـود نه مطلق رقبه چرا در حـدیث اول سـخنی از مؤمنه نیامـده است و چه بسـا افرادی که حـدیث اول را شـنیده بودنـد رقبه ی کافره را عتق کرده باشند.

قلت: تأخیر بیان از وقت حاجت هرچنـد قبیـح است ولی قبـح آنماننـد ظلم، ذاتی نیست. بنا بر این شاید مصـلحت در این بوده باشـد که قید بعدا بیان شود. چیزهایی که قبح آن به سـبب اعتبار است مانند ضـرب الیتیم که به عنوان ادب، صـحیح است و به عنوان زجر، حرام می باشد ارتکاب آن اشکال ندارد.

الفصل الثالث: فی التعارض اکثر من دلیلین

تا به حال سخن از تعارض بدوی ای بود که در میان دو دلیل وجود داشت ولی اکنون به بحث تعارض به بیش از آن می پردازیم.

مثلا مولی می فرماید:

·اکرم العلماء

·لا تکرم العالم الفاسق

·لا تکرم العالم النحوی

دومی و سومی هر کدام نسبت به اولی اخص مطلق است.

در اینجا دو راه وجود دارد:

راه اول را شیخ انصاری پیموده است و آن اینکه می فرماید: با دومی و سومی اولی را مقید می کنیم نتیجه چنین می شود: اکرم العلماء غیر الفساق و غیر النحوی. یعنی علماء باید اکرام شوند و از آن دو طائفه استثناء می شود.

راه دوم را محقق نراقی پیموده است و آن اینکه با دومی، عام را تخصیص می زنیم و بعد باقیمانده ی تحت آن را با دومی مقایسه می کند بنا بر این انقلاب نسبت رخ می دهد یعنی سومی در ابتدا خاص بود و اولی عام ولی الاکنون ارتباط اولی با سومی عموم و خصوص من وجه می شود:

ابتدا اولی را با دومی تخصیص می زنیم که می شود: اکرم العلماء غیر الفساق. بعد اگر آن را با سومی مقایسه عموم و خصوص من وجه می شود و آن اینکه گاه عالم عادل است و گاه نحوی فاسق در این دو مورد تعارضی وجود ندارد ولی گاه فردی عالم و نحوی است که تعارض رخ می دهد.

نقول: حق بـا شـیخ انصاری است زیرا نسـبت دومی و سومی با عام اخص مطلق است و جمع عرفی اقتضا می کنـد که عام را به هر دو تخصیص زد.

اذا علمت هذا فاعلم: ان للمسئله صورا ثلاثه

الصوره الاولی:ان تکون النسبه بین الخاصین و العام اخص مطلقا

این مانند همان مثال سابق است که گفتیم راه شیخ را انتخاب می کنیم. بنا بر این آنچه مهم است این است که دو خاص نسبت به عـام اخص مطلق باشـند حـال بین این دو چه ارتباطی از نسب اربعه است مهم نیست. مثلا مولی می فرمایـد: و حرم الربا، بعد می فرمایـد: لا ربا بین الزوج و الزوجه و سـپس می فرمایـد: لا ربا بین الوالد و الولد. واضح است که زوج و زوجه با والد و ولد متباین هستند ولی هر دو نسبت به عام اخص مطلق هستند.

الصوره الثانیه: ان یکون الخاص الاول اخص مطلقا و الخاص الثانی، اعم من وجه

مثلا مولی فرموده است:

·اکرم العلماء

·لا تکرم الفساق من العلماء

·یستحب اکرام الشعراء.

دومی نسبت به اولی اخص مطلق است ولی سومی نسبت به اولی عامین من وجه است.

در اینجـا راه محقـق نراقی را بایـد انتخـاب کرد. زیرا دومی اخص مطلـق است و عـام را تخصـیص می زنـد ولی سومی بـا عـام معارض می باشد.

الصوره الثالثه: ان یکون الجمیع متماثله النسبه ای اعم من وجه

یعنی اولی با دومی و سومی با اولی عامین من وجه هستند.

ص: ۷۳۹

این بحث از تعارض بدوی خارج شده و داخل در فصل بعدی می شود که تعارض مستقر است.

الفصل الثانی: التعارض المستقر

تعارضی که هرگز با تأمل و دقت قابل حل نیست. این در جایی است که بین دو دلیل تباین یا عامین من وجه باشد. تباین مانند (ثمن العذره سحت و لا بأس ببیع العذره)

در عمل به امارات دو قول است:

القول الاول: حجه الامارات من باب الطریقیه

القول الثانی: حجه الامارات من باب السببیه.

قول اول این است که امارات طریق به واقع است و بس. اگر ما را به واقع رساند مصلحت واقع را کسب می کنیم و اگر نرساند اماره معذر است.

شیخ انصاری در باب حجیّت ظنون مثال می زند که اگر می خواهیم به بغداد برسیم و مسیر را از کسی بپرسیم اگر راست گفته باشد به بغداد می رسیم و الا نمی رسیم. بنا بر این عمل به امارات جنبه ی طریقیت دارد و هیچ احداث مصلحتی نمی کند.

اما طبق قول دوم عمل به امارات از باب سببیت است و این خود بر سه قسم است:

·سببیت اشعری

·سببیت معتزلی

·سببیت امامی (که شیخ انصاری به آن قائل است.) و آن را مصلحت سلوکی می نامند یعنی عمل به اماره خودش مصلحت دارد حتی اگر خلاف واقع باشد. مرحوم امام قدس سره در توضیح این کلام می فرمود: همین که مولی فرموده است: صدق العادل، اگر ما به قول عادل عمل کنیم، عدالت در میان مردم ترویج می شود و مردم به سوی عدالت می روند زیرا می بینند که قول عادل حتی اگر خلاف واقع باشد در دادگاه ها، شریعت و مانند آن حجّت است. بنا بر این متعلق مصلحتی جدای مصلحت واقع ندارد و اگر خلاف واقع باشد، مصلحت در سلوك و عمل به خبر واحد است.

ص: ۷۴۰

دو قسم اول را در اوائل حجیّت ظن بحث کردیم و اکنون به سومی می پردازیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بحث طریقیت در اماره را مطرح می کنیم.

مقتضای قاعده ی اولیه در متعارضین ۹۴/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقتضای قاعده ی اولیه در متعارضین [1]

ما هو مقتضی القاعده الاولیه فی المتعارضین:

خبرین متعارضین را گاه از نظر طریقیت بحث می کنیم و گاه سببیت. سببیت همان تصویب است و بعدا آن را مطرح می کنیم. و اما در مورد طریقیت می گوییم: طریقیت به این معنا است که اگر شارع خبر واحد را حجّت کرده است به سبب این است که ما را به واقع می رساند و به تعبیر دیگر: الاماره منجز اذا اصاب و معذر اذا اخطأ. یعنی اگر به واقع رسیدیم همان واقع منجز می شود و اگر به واقع نرسیدیم، عمل به اماره موجب می شود که مکلف در نزد خداوند معذور باشد.

حال سخن در این است که اگر قائل شدیم خبرین متعارضین از نظر طریقیت حجّت است مقتضای قاعده ی اولیه که همان حکم عقل است در مورد متعارضین چیست.

شیخ انصاری و سایر محققین مانند صاحب کفایه معتقد هستند که مقتضای قاعده ی اولیه تساقط می باشد و نباید هنگام تعارض برای هیچ یک از دو خبر ارزشی قائل شد و باید به سراغ ادله ی دیگر رفت.

توضیح اینکه:

دلیل حجیّت خبر واحد گاه لبی [2] است و گاه لفظی. اگر لبی باشد (مانند اجماع، سیره ی عقلاء و مانند آن) در دلیل لبی اطلاق معنا ندارد. اطلاق در جایی است که لفظی در کار باشد مثلا مولی بفرماید: صدّق العادل. ولی در جایی که اجماع و سیره بر عمل به خبر واحد قائم شده است و لفظی در کار نیست از این رو اطلاقی هم در کار نیست و قهرا باید قدر متیقن را اخذ کرد که خبری است که دارای معارض نیست و الا نه سیره آن را شامل می شود [3] و نه اجماع علماء.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۲.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۳.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۳.

اما اگر حجیّت خبر واحد دلیل لفظی [1] هم دارد و مثلا آیه ی نبأ، نفر، سؤال، و آیه ی حرمت کتمان بر حجیّت که آن دلالت

دارد (که عنوان صدّق العادل همه ی آن آیات را در هم جمع کرده است.) در این صورت، دلیل ما اطلاق دارد و هم جایی را شامل می شود که خبر واحد معارض داشته باشد و هم جایی که معارض نداشته باشد. ولی در عین حال نمی توان به اطلاق آنها اخذ کرد زیرا وجوب عمل به دو خبر متعارض امکان پذیر نیست. اگر هم یکی از آنها به شکل غیر معین را اخذ کنیم این از باب ترجیح بلا مرجح است و اگر یکی را معینا اخذ کنیم دلیلی بر آن نداریم. از این رو چاره ای نداریم مگر اینکه هر دو را کنار بگذاریم.

اینجاست که می گوییم که قاعده ی اولیه که همان حکم عقل است در مورد دو خبر متعارض، تساقط (۲) هر دو دلیل است.

ثم ان سید الخوئی خالف هذا الدلیل و قال: یمکن استفاده الاطلاق التخییر من اطلاق الدلیلین.

ایشان قائل است که ما همان شق سوم را اخذ می کنیم و آن در جایی است که دلیل خبر واحد لفظی باشد و ما یکی را معینا اخذ کنیم. زیرا قاعده ای کلی داریم که می گوید: الضروریات تُتَقدَّر بقَدَرها. بنا بر این در مورد دو خبر متعارض، یک راه این است که هر دو را کنار بگذاریم و قائل به تساقط شویم ولی راه دیگر این است که اطلاق یکی از آنها را بر حذف دیگری مقید کنیم. یعنی بگوییم: خذ هذا بشرط ترک الآخر. بنا بر این، نتیجه ی اطلاق (۳) ، به تخییر می انجامد و لازم نیست مانند شیخ انصاری قائل شویم که دلیلی برای تخییر وجود ندارد. غایه ما فی الباب باید به مقدار ضرورت اطلاق را تقیید کرد و آن این است اطلاق یکی را اخذ می کنیم و می گوییم به شرط اینکه خبر دیگر نباشد که نتیجه ی آن همان تخییر است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۳.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۴.

يلاحظ عليه: ايشان بين متزاحمين و متعارضين خلط كرده است. فرمايش ايشان بين متزاحمين مانند انقاذ دو غريق كه فرد توان نجات دادن يكى را دارد بسيار خوب (۱) است. زيرا در اين حال نمى توان هر دو را ترك كرد بلكه عقل مى گويد كه بايد يكى را اخذ كرد و گفت: خذ هذا بشرط ترك ذاك.

اما در ما نحن فيه كه سخن در دو خبر متعارض است چنين حكمى جارى نيست زيرا در متعارضين قطعا يك خبر كذب است و ملاك ندارد ولى ديگرى محتمل الصدق است و احتمال دارد كه ملاك داشته باشد. بر خلاف متزاحمين كه قطعا هر دو داراى ملاك هستند.

ان قلت: در متعارضين هر چند دو حكم واقعى نداريم و يكى كذب است و ديگرى نيز محتمل الصدق ولى دو حكم ظاهرى داريم و عقل در مورد دو حكم ظاهرى مى گويد: يكى را بايد اخذ كرد و ديگرى را كنار زد نه اينكه هر دو را كنار گذاشت (۲).

قلت (۳) : اينكه مى گوييد: هر دو حكم ظاهرى است همان عباره اخراى اين است كه گفتيم يك حكم، متيقن الكذب است و ديگرى محتمل الصدق بنا بر اين نمى توان آن را با متزاحمين قياس كرد كه در آن، هر دو داراى ملاك است و صادق مى باشد.

تا اينجا سخن در قاعده ى اوليه بود و ان شاء الله در جلسه ى بعد به سراغ قاعده ى ثانويه مى رويم كه همان روايات علاجيه مى باشد.

۱- المبسوط فى اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۴.

۲- المبسوط فى اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۴.

۳- المبسوط فى اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۴.

المبحث الثالث: فی حجیه المتعارضین (۱) فی نفی الثالث و عدمه

یعنی دو خبری که تساقط می کنند آیا از نظر دلالت مطابقی تساقط می کنند یا هم از نظر مطابقی و هم التزامی.

مثلا یک روایت می گوید: اگر کسی در دریا غوص کند و به مروارید دسترسی یابد نصاب آن (۲) یک دینار است ولی روایت دیگری می گوید که نصاب آن بیست دینار می باشد. این دو خبر با هم تعارض دارند و دلالت مطابقی آنها یقینا ساقط است یعنی نه یک دینار معیار است و نه بیست دینار. ولی آیا دلالت التزامی آنها حجّیت دارد که می گوید: غوص در دریا نصاب دارد و یا اینکه نصاب غوص یقینا ده دینار نیست. سخن در این است که آیا چنین دلالت التزامیه ای که هر دو خبر بر آن اتفاق دارند بعد از تساقط از بین می رود یا اینکه باقی می ماند.

محقق خراسانی قائل است که فقط دلالت مطابقی از بین می رود ولی نسبت به دلالت التزامی تساقطی وجود ندارد و باید به آن اخذ کرد.

ایشان در بیان دلیل مدعای خود می فرماید: ان الساقط عند التعارض واحد منهما و هو ما کان کاذبا فی الواقع و ان الآخر اعنی محتمل الصدق فهو باق علی حجیته و لکن لما لم یکن متعینا لا یمکن الاخذ بمدلوله المطابقی و لکن یؤخذ بمدلوله الالتزامی.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۵.

یعنی ما مـدلول مطابقی اینها را از بین برده ایم ولی مـدلول التزامی آنها را اخذ می کنیم. زیرا بین دو خبر متعارض، یکی دروغ است و دیگری محتمل الصـدق و از آنجا که یکی محتمل الصـدق است بر حجیّت خود باقی می باشـد. ولی از آنجا که متعین نیست نمی توان به مدلول مطابقی آن عمل کرد ولی مدلول التزامی آن قابل اخذ است و باید به آن عمل کرد.

بنـا بر این ثقـل کلام ایشان حول این محور است که یکی از آن دو خبر متعارض حجّت می باشـد و همین موجب می شود که به آن عمل کرد ولی چون متعین نیست نمی توان آن را یافت ولی عمل به مـدلول التزامی با متعین نبودن آن منافات ندارد باید به مدلول التزامی عمل کرد.

یلاحظ علیه (۱) : ظـاهر فرمـایش محقق خراسـانی این است که یکی از دو خبرین متعارضـین لا علی وجه التعیین حجّت اسـت ولی ما آن را نمی شناسیم. بنا بر این نمی توان به مدلول مطابقی آن عمل کرد ولی به مدلول التزامی می توان عمل نمود.

ما از ایشان سؤال می کنیم: که مراد از احدهما که لا بعینه است چیست؟ سه احتمال دارد:

- احدهما لا بعینه فی الذهن

- احدهما لا بعینه فی الخارج

- احدهما لا بعینه فی علم الله تعالی.

اگر در ذهن باشد به کار نمی آید زیرا نمی توان به احدهما لا بعینه در ذهن عمل کرد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۶.

اگر در خارج باشد، این هم صحیح نیست زیرا خارج، جای تردد نیست بلکه هر آنچه در ظرف خارج است متعین و متشخص می باشد.

اگر هم مراد لا ـ بعینه فی علم الله باشد این هم باطل است زیرا تردد برای خداوند معنا ندارد. مضافا بر اینکه در این صورت ما نمی توانیم به آن عمل کنیم.

نتیجه اینکه بقاء یکی از دو خبر بر حجیّت، صحیح نمی باشد در نتیجه نمی توان به مدلول التزامی دو خبر متعارض عمل کرد.

ثم ان المحقق النائینی (۱) قد نصر المحقق الخراسانی بدلیل آخر.

حاصل بیان ایشان این است که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است وجودا لا حجیه.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را توضیح می دهیم.

مقتضای قاعده بر اساس قول به تصویب ۹۴/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقتضای قاعده بر اساس قول به تصویب

گفتیم دو روایت متعارض نه در دلیل مطابقی خود حجّت هستند و نه در مدلول التزامی.

محقق نائینی (۲) قائل است که دو خبر متعارض در مدلول مطابقی با هم تعارض دارند ولی در مدلول التزامی تعارضی بین آنها وجود ندارد. بعد اضافه می کند که اینکه گفته شده است که دلالت التزامی تابع مطابقی است و اگر مطابقی از حجیّت بیفتد دلالت التزامی نیز به طریق اولی از کار می افتد معنایش این نیست که در ما نحن فیه هم دلالت التزامی از کار افتاده باشد بلکه معنای تبعیت التزامی از مطابقی این است که التزامی در وجود از مطابقی تبعیت می کند نه در حجیّت. تبعیت در وجود معنایش وجود ملازمه ی عقلی و عرفی است مثلا حاتم یک نوع ملازمه با جود دارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۶.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۶.

ولی در حجیّت که همان دلالت است چنین تبعیتی وجود ندارد و ممکن است دلالت مطابقی از بین رفته باشد ولی دلالت التزامی به قوت خود باقی مانده باشد.

یلاحظ علیه (۱) : دلالت گاه تصوری است و گاه تصدیقی. (این بحث در اول کفایه در این مبحث که آیا الفاظ برای معانی

واقعیه وضع شده اند یا معانی مراده آمده است.)

در دلالت تصوریه لازم نیست که متکلم عاقل باشد و معنای آن را اراده کرده باشد بنا بر این حتی اگر طوطی نیز کلمه ای را ادا کند معنای آن به ذهن ما می آید.

ولی در دلالت تصدیقی، متکلم باید عاقل باشد و معنای آن را نیز اراده کند و الا نمی توانیم آن را به متکلم نسبت دهیم.

در ما نحن فیه دلالت تصوری وجود دارد ولی دلالت تصدیقی نیست زیرا گفتیم که دلالت مطابقی به سبب تعارض از بین رفته است و وجودش کالعدم شده است بنا بر این دلالت التزامی نیز از بین رفته است.

المبحث السادس: ما هو مقتضی القاعده علی السببیه (۲)

این بحث از ابتدا تا انتهای آن فرضیه است و ما به سبب اینکه شیخ انصاری و محقق خراسانی آن را مطرح کرده اند آن را بحث می کنیم و آن اینکه:

گفتیم امارات از باب طریقیت حجّت است یعنی: اذا اصاب نجّز و اذا أخطأ عذّر.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۴۱.

با این حال، عده ای از اهل سنت اهل تصویب هستند یعنی می گویند که امارات از باب سببیت حجّت است که خود بر چهار قسم است.

·التصویب الاشعری

·التصویب المعتزلی

·التصویب الامامی

·القول بجعل الحکم الظاهری

این مبحث را در اول جلد دوم کفایه در مبحث حجیّت ظن بیان کرده ایم.

تصویب اشعری این است که در جایی که نصی از شارع وارد نشده است، احکام شارع تابع آراء مجتهدین است. بنا بر این تصویب در تمام احکام جاری نیست بلکه مخصوص جایی است که نصی در آن وارد نشده باشد. غزالی در محصول به این قید تصریح می کند.

این تصویب غلط است زیرا مستلزم دور است و در معالم نیز به آن اشاره شده است زیرا مجتهد که فحص می کند معنایش این است که حکمی هست که او به دنبال آن است و از آن طرف می گویند که حکم شارع تابع فتوای مجتهد است.

تصویب معتزلی این است که در جایی که نصی از شارع آمده و یا نیامده در هر حال حکمی از شارع در واقع وجود دارد ولی اگر اماره موافق با واقع باشد فبها و الا واقع را عوض می کند. یعنی لوح محفوظ پاک می شود و مفاد اماره به جای آن می نشیند.

این تصویب نیز غلط است زیرا مجتهد و مفتی نمی تواند مشرّع باشد و نمی تواند با فتوای خود شریعت را عوض کند.

تصویب امامی این است که اگر اماره بر خلاف واقع باشد و مصلحت واقع را از بین ببرد، شارع باید آن را با مصلحت دیگری جبران کند که همان مصلحت سلوکیه است. امام قدس سره در توضیح آن می فرمود: مثلا عمل به قول عادل موجب ترویج عدالت در جامعه می شود زیرا مثلا می بینند که قول عادل در همه جا حجّت است و بر آن اثر بار می کنند.

حق این است که نه دلیلی بر صحت این قول وجود دارد و نه دلیلی بر رد آن.

تصویب چهارم که کمتر شنیده شده است که اگر اماره بر خلاف واقع باشد، حکمی مماثل اماره جعل می شود. شیخ انصاری این نوع از تصویب را ذکر کرده است.

ما این را تصویب را نیز قبول نداریم. اماره فقط واقع را نشان می دهد بنا بر این اگر ما را به واقع رساند همان واقع حجّت است و الا موجب عذر می شود. اماره موجب نمی شود که حکمی مماثل اماره جعل شود.

بله در یکی دو مورد حکم ظاهری وجود دارد یکی در اصاله الحلیه است و دیگری در اصاله الطهاره.

اذا عرفت هذا فنقول: ما هو مقتضی القاعده علی القول بالتصویب

یعنی مقتضای حکم عقل در قول به سببیت چیست. شیخ انصاری قائل است اگر قائل به سببیت شدیم، مقتضای قاعده ی اولیه تخییر است. زیرا دو خبر متعارض در این صورت مانند متزاحمین می شوند.

یلاحظ علیه (۱) : باید قائل به تفصیل شد و آن اینکه اگر هر دو از نظر اهمیت متساوی هستند قائل به تخییر می شویم و الا باید اهم و اقوی ملاکا را اخذ کرد. در متزاحمین مانند انقاذ غریق نیز همین کار را می کنیم مثلا اگر یک مسلمان و یک اهل کتاب در حال غرق شدن هستند انقاذ مسلمان اولویت دارد.

ثم ان المحقق الخراسانی (۲) اشکل علی الشیخ الانصاری بان الصور خمسه. یعنی بنا بر قول به سببت، پنج صورت وجود دارد.

ص: ۷۴۹

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۴۱.

الاولی: اگر بگوییم مصلحت مربوط به دو خبری است که در میان آنها خبر دروغ وجود نداشته باشد در این صورت دو خبر متعارض موضوعا از بحث خارج است زیرا یقینا یکی از آن دو خبر دروغ می باشد.

الثانیه (۱) : مصلحت اعم از این است که یقین به دروغ داشته باشیم یا نه. در این صورت کلام شیخ انصاری صحیح نیست. البته به این شرط که مفاد دو خبر تضاد و یا تناقض باشد. (مانند یحرم و یجب و یا یحرم و لا یحرم.)

الثالثه: اگر یکی از دو خبر حاوی حکم مانند یجب و یحرم باشد ولی دیگری اباحه (اباحه ی عقلی) باشد یعنی حاوی حکم نباشد. در اینجا نمی توان قائل به تخییر شد بلکه باید آن خبری که حاوی حکم است را اخذ کرد. از اینجا مشخص می شود که علت اینکه محقق خراسانی در شق دوم این قید را اضافه کرد که دو خبر از باب متضادین یا متناقضین باشند این بوده است که هر دو خبر حاوی حکم باشند.

الرابعه: هر دو طرف دارای حکم است ولی هر دو از نظر ملاک متساوی هستند. در اینجا نیز قائل به تخییر می شویم.

الخامسه: اگر مسأله جنبه ی عملی نداشته باشد بلکه از باب عقد القلب باشد در آن چهار صورت فوق معنا ندارد بلکه یک صورت دارد و آن هم اگر عقد القلب و التزام قلبی واجب باشد. (چهار صورت فوق همه در جایی است که مسئله جنبه ی عملی داشته باشد.).

ص: ۷۵۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۴۲.

نقول: از زمان مرحوم بهبهانی تا به حال این مباحث مطرح است ولی به دو مطلب توجه نشده است:

اولا (۱) : مصلحت سلوکیه ای که شیخ از آن سخن می گوید در جایی است که بتوان به خبر واحد عمل کرد و آن اینکه چون عمل به خبر واحد مفوّت مصلحت است باید مصلحتی در واقع باشد که آن را جبران کند. این در حالی است که در متعارضین، به خبرها عمل نمی شود. بنا بر این مصلحت سلوکیه در دو خبر متعارض جاری نمی شود و اصلا بحث سببت در آن جاری نمی شود.

ثانیا: در بحث تزاحم و تعارض گفتیم که تزاحم مربوط به مقام امتثال است و تعارض مربوط به مقام انشاء. این در حالی است که دو خبر متعارض در مقام انشاء تعارض دارند نه در مقام امتثال بنا بر این معنا ندارد که دو خبر متعارض را جزء تزاحم بشماریم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد مقتضای قاعده ی ثانویه را بحث می کنیم.

مقتضای قاعده ی ثانویه در خبرین متعارضین ۹۴/۰۳/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقتضای قاعده ی ثانویه در خبرین متعارضین

بحث در مقتضای قاعده ی ثانویه در خبرین متعارضین است. گفتیم قاعده ی اولیه اقتضای تساقط دارد. البته قاعده ی اولیه هنگامی حجّت است که دلیلی از شرع وارد نشود و الا حجّت نیست. تأسیس قاعده ی اولیه برایر روز مبادا است یعنی اگر در قاعده ی ثانویه به نتیجه ای نرسیدیم بتوانیم از آن استفاده کنیم.

ص: ۷۵۱

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۴۳.

این روایات بر چند طائفه تقسیم می شوند:

یک طائفه حکم به تخییر می کند.

یک طائفه حکم به توقف می کند.

طائفه ای نیز حکم به رجوع به مرجحات می کند.

اما روایات تخییر:

هشت روایت دلالت بر تخییر می کند و شش روایت آن در وسائل در ابواب صفات قاضی آمده است. دو روایت نیز در

مستدرک آمده است.

به عنوان مقدمه می گوییم: برخی از این روایات می گوید که مرجحی در کار نبود کار به تخییر می رسد. اگر چنین باشد، از محل بحث ما خارج است

نکته ی مهم تر این است که در این روایات باید دید که آیا تخییر در مسأله ی اصولی است که به آن حکم ظاهری می گویند یا در مسأله ی فقهی فرعی. اگر تخییر در اولی باشد این شاهد بر بحث است ولی اگر مراد تخییر در مسأله ی فقهی باشد به کار ما نمی آید.

مثلا کسی خدمت امام علیه السلام عرض می کند که آیا نافله ی فجر را در کجاوه بخواند یا در زمین و امام علیه السلام می فرماید: هر کجا که نتوانستی اشکال ندارد. یا اینکه سؤال می کند که بعد از تشهد، باید الله اکبر گفت یا بحول الله و امام علیه السلام می فرماید: هر کدام را که بگویی جایز است.

اگر امام به شکل قاعده ی کلی حکم به تخییر کند در این صورت مربوط به بحث ما می شود ولی اگر امام علیه السلام در همان مسأله ی فرعی حکم به تخییر کند دیگر ارتباطی به مسأله ی اصولی ندارد بلکه مانند خصال کفاره است که فرد بین سه چیز مخیّر است.

حال به روایات این طائفه می پردازیم و دو نکته ای که بیان شده است را مد نظر می گیریم. مخفی نماند که غالب این روایات دارای سند ضعیف هستند و اکثر آنها از احتجاج طبرسی است که بلا واسطه از اصحاب رسول خدا (ص) نقل می کند و این در حالی است که طبرسی در قرن ششم می زیسته و بین او و اصحاب رسول خدا (ص) لا اقل چهار قرن فاصله است.

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ (ثقه) عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا (احادیث قطعی) فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ. (۱)

صاحب احتجاج روایت فوق را نقل می کند که همان گونه که گفتیم سند آن متصل نیست.

امام در این روایت ابتدا ترجیح را بیان می کند و آن اینکه می فرماید: ابتدا به کتاب الله و احادیث قطعی ما مراجعه شود و بعد باید به سراغ تخییر رفت.

همچنین تخییر مزبور اصولی است نه در حکم فرعی و فقهی زیرا بیان نشده است که دو خبر در چه مورد بوده است بنا بر این امام علیه السلام در این روایت حکم کلی را بیان می کند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۱، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۳، ح۴۰، ط آل البیت.

وَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِکَ الْحَدِیثَ وَ کُلُّهُمْ ثِقَهٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ حَتَّی تَرَی الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَیْه (۱)

این روایت نیز سند متصل ندارد زیرا صاحب کتاب احتجاج آن را از اصحاب رسول خدا (ص) نقل می کند.

در این روایت سه احتمال است:

یکی اینکه امام علیه السلام در مقام بیان مسأله ی اصولیه است. دوم اینکه در مقام بیان مسأله ی فقهیه باشد و احتمال سوم که بسیار ضعیف است این است که امام علیه السلام در صدد این است که بگوید خبر واحد حجّت است و در نتیجه قول ثقه حجّت می باشد زیرا اگر خبر واحد حجّت بود تا روز قیامت حجّت است و لازم نبود امام علیه السلام بفرماید: حتی تری القائم. ثانیا حتی اگر یک نفر موثق باشد کافی است و لازم نیست که همه ی افراد موثق باشند.

اما در میان دو احتمال اول می گوییم که امام علیه السلام در مقام بیان مسأله ی اصولی است نه فقهی زیرا در این روایت بیان نشده است که سخن در مورد چه مسأله ای از مسأله ی فقهی است بلکه امام علیه السلام در مقام بیان حکم کلی است.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ: قَرَأْتُ فِی کِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ ع- اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِی رِوَایَاتِهِمْ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع- فِی رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ فِی السَّفَرِ فَرَوَی بَعْضُهُمْ صَلِّهَا فِی الْمَحْمِلِ وَ رَوَی بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهَا إِلَّا عَلَی الْأَرْضِ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیَّهٍ عَمِلْتَ. (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۲، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۴، ح۴۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۲، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۷، ح۴۴، ط آل البیت.

این روایت از نظر سند معتبر است.

سند شیخ طوسی به احمد بن محمد صحیح است.

امام علیه السلام در این مسأله ممکن است در مقام بیان حکم فقهی باشد نه مسأله ی اصولی یعنی امام علیه السلام در خصوص این مورد حکم به تخییر می دهد ولی از آن سو شاید در مقام بیان مسأله ی اصولی باشد زیرا عبارت (مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ) که در این روایت استعمال شده است مشابه روایات سابقه است که در مقام بیان حکم اصولی بوده اند.

بنا بر این این روایت هرچند سندش خوب است ولی ذو وجهین است.

أَحْمَدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ الطَّبْرِسِیُّ فِی الْإِحْتِجَاجِ فِی جَوَابِ مُکَاتَبَهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیِّ إِلَی صَاحِبِ الزَّمَانِ ع إِلَی أَنْ قَالَ ع فِی الْجَوَابِ عَنْ ذَلِکَ حَدِیثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَهٍ إِلَی أُخْرَی فَعَلَیْهِ التَّکْبِیرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِیَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَهِ الثَّانِیَهِ وَ کَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَیْسَ عَلَیْهِ فِی الْقِیَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَکْبِیرٌ وَ کَذَلِکَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَی وَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ کَانَ صَوَاباً. (۱)

خدمت امام علیه السلام نامه ای نوشته اند و آن اینکه در بعضی از روایات آمده است که بعد از سجده ی دوم باید الله اکبر گفت و بعضی آمده است که باید بحول الله گفت. امام علیه السلام فرمود هر دو جایز است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۱، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۲، ح۳۹، ط آل البیت.

امـام علیه السـلام ممکن است در این روایت در مقـام بیان مسأله ی اصولیه باشـد زیرا در این روایت نیز از واژه ی به هر کـدام اخـذ کنید صـحیح است اسـتفاده شده است که مانند عبارت (موسع علیك) که در روایاتی که حاوی مسأله ی اصولیه بوده اند آمـده است. ثانیـا اگر امام علیه السـلام در مقام بیان حکم فقهی می بود نمی بایست به هر کـدام عمل کنیـد درست است بلکه باید اولی را با دومی تخصیص بزند زیرا اولی می گوید که از هر حال که انسان به حال دیگر منتقل می شود باید تکبیر بگوید ولی دومی می گویـد کـه بعـد از سـجده بایـد بحول الله گفت. حـال که امـام علیه السـلام حکم به تخصـیص نکرده است این علامت آن است که امام علیه السلام در مقام بیان مسأله ی اصولی بوده است.

البته امـام علیه السـلام در توقیعـات گـاه جـانب احتیاط را پیش می گرفت و حکم واقعی را بیان نمی کرد و از این رو مسأله ی اصولی که همان حکم ظاهری است را بیان فرموده است.

به هر حال روایت فوق سندا ضعیف است زیرا صاحب احتجاج آن را از امام علیه السلام که سه قرن قبل است نقل می کند.

وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِیدِ جَمِیعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِی أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا ع یَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ کَانُوا یَتَنَازَعُونَ فِی الْحَدِیثَیْنِ الْمُخْتَلِفَیْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی الشَّیْ ءِ الْوَاحِدِ فَقَالَ ... فَمَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ مِنْ خَبَرَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ- فَمَا کَانَ فِی کِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْکِتَابَ- وَ مَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ- فَاعْرِضُوهُ عَلَی سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَمَا کَانَ فِی السُّنَّهِ مَوْجُوداً مَنْهِیّاً عَنْهُ نَهْیَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْیَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ أَمْرَهُ وَ مَا کَانَ فِی السُّنَّهِ نَهْیَ إِعَافَهٍ أَوْ کَرَاهَهٍ ثُمَّ کَانَ الْخَبَرُ الْأَخِیرُ خِلَافَهُ فَذَلِکَ رُخْصَهٌ فِیمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ کَرِهَهُ وَ لَمْ یُحَرِّمْهُ فَذَلِکَ الَّذِی یَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِیعاً وَ بِأَیِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَکَ الِاخْتِیَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَ الِاتِّبَاعِ وَ الرَّدِّ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص- ... (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۵، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۵۴، ح۲۱، ط آل البیت.

این روایت صحیحه است.

امام علیه السلام در این روایت ابتدا به سراغ جمع دلالی می رود و بعد حکم به تخییر می کند. بنا بر این این روایت نیز ارتباطی به بحث ما ندارد.

قَالَ الْكُلَيْنِيُّ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ (۱)

این روایت، روایت مستقلی نیست بلکه جزء روایت حسن بن جهم یا روایت مغیره است.

شیخ انصاری در رسائل ادعا می کند که اخبار تخییر متواتر است و حال آنکه چنین نیست. امام قدس سره قائل بود که این احادیث متضافر است.

آیت الله خوئی به مشکل دیگری اشاره کرده و آن اینکه اگر این روایات دلالت بر تخییر داشته باشد ولی هیچ فقیهی به آن عمل نکرده است و در خبرین متعارضین قائل به تخییر شده باشد. بلکه یا به ترجیح عمل می کنند و یا قائل به تساقط شده و به سراغ اصول عملیه می روند.

فِقْهُ الرِّضَا، ع: وَ النُّفَسَاءُ تَدَعُ الصَّلَاةَ أَكْثَرَ مِثْلِ أَيَّامِ حَيْضِهَا وَ هِيَ عَشَرَةُ أَيَّامٍ وَ تَسْتَظْهِرُ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ تَغْتَسِلُ فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ عَمِلَتْ كَمَا تَعْمَلُ الْمُسْتَحَاضَةُ وَ قَدْ رُوِيَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْماً وَ رُوِيَ ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ يَوْماً وَ بِأَيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أُخِذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ (۲)

یعنی اگر خون نفساء سر ده روز بند آمد فبها و الا بحث است که تا چند روز باشد. واضح است که امام علیه السلام در این روایت در مقام بیان مسأله ی اصولی است. با این حال می گوییم که متن فوق فتوای پدر صدوق است و متن روایت نیست.

ص: ۷۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۹، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۳۹، ح۶، ط آل البیت.

۲- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۲، ص۴۷، حدیث۱.

همچنین در مستدرك روایت دیگری است که ابن ابی جمهور احسایی متوفای ۹۰۹ آن را از علامه که متوفای ۷۲۶ است و او از زراره که متوفای ۱۱۰ است نقل می کند.

همچنین امام قدس سره می فرماید: متن روایت فوق علامت آن است که از امام علیه السلام صادر نشده است بلکه از یک عالم به ثبت رسیده است زیرا در روایات اهل بیت از کلمه ی متعارضین استفاده نشده است بلکه از (خبرین مختلفین) تعبیر می کرده اند.

نتیجه اینکه هیچ یک از روایات فوق قابل تمسك نیست زیرا یا یا ضعف سند دارد و یا مشخص نیست که در مقام بیان مسأله ی اصولیه است یا حکم فقهی.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ طوائف دیگر از روایات می رویم.

اخبار توقف و جمع بین این اخبار و اخبار تخیر ۹۴/۰۳/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اخبار توقف و جمع بین این اخبار و اخبار تخیر

بحث در قاعده ی ثانویه در خبرین متعارضین است.

گفتیم سه گروه روایت در این مورد وارد شده است. گروه اول روایات تخییر بود که در جلسه ی قبل بررسی کردیم و گفتیم نمی توان در مورد خبرین متعارضین به تخییر فتوا داد و کسی نیز به آنها عمل نکرده است:

الطائفه الثانیه: روایاتی که دستور به توقف می دهد.

این روایات می گوید که اگر به دو خبر متعارض برخورد کردید توقف کنید تا زمانی که به امام معصوم دست یابید و از ایشان حکم واقعی را دریافت کنید. در این مورد چهار روایت است که دو تای آن از سُماعه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که در واقع یک روایت است ولی یکی در کافی و دیگری در احتجاج طبرسی آمده است. علت اینکه آن را دو روایت در نظر گرفته ایم این است که روایت احتجاج اضافه ای دارد که در روایت کلینی نیست.

ص: ۷۵۸

عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ (دو نفر از مردمان هم کیش او یعنی امامی شیعه بر او وارد شده و با او رفت و آمد دارند.) فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ (واجب است.) وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ (حرام است.) كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُرْجِئُهُ (ای یؤخرّه به طائفه ی مرجئه نیز مرجعه می گویند چون آنها ایمان را جلو و عمل را عقب انداختند.) حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ. (۱)

این روایت موثقه است زیرا سماعه واقفی می باشد.

عین همین روایت در احتجاج با اضافه ای آمده است:

وَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ یَرِدُ عَلَیْنَا حَدِیثَانِ وَاحِدٌ یَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّی تَلْقَی صَاحِبَکَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) قَالَ خُذْ بِمَا فِیهِ خِلَافُ الْعَامَّهِ. (۲)

عمرو بن حنظله مورد توثیق است و روایت مفصلی دارد که بعدا به آن اشاره می کنیم در بخشی از آن روایت آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَیْنَهُمَا مُنَازَعَهٌ... قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُکَّامُهُمْ الْخَبَرَیْنِ جمیعا قال إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّی تَلْقَی إِمَامَکَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَاتِ (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۳۸، ح۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۲، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۵، ح۴۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۷، ابواب صفات قاضی، باب۹، شماره۳۳۳۳۴، ح۱، ط آل البیت.

امام علیه السلام در این روایت ابتدا مرجحات قضاء و بعد مرجحات روایت را متذکر می شود و بعد که عمرو بن حنظله اصرار دارد که اگر دو روایت در همه ی جهات با هم مساوی باشند چه باید کرد و امام علیه السلام می فرماید: که باید توقف کرد تا امام معصوم علیه السلام را ملاقات کرد.

این روایات دلیل بر توقف نیست زیرا امام علیه السلام در ابتدا به مرجحات اشاره می کند و سرآخر حکم به توقف می کند بنا بر این این روایت ارتباطی به این طائفه از روایات ندارد زیرا در این طائفه در صدد بیان روایاتی هستیم که از ابتدا حکم به توقف می کنند.

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَاب مَسَائِلِ الرِّجَالِ لِعَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِیِّ بْنِ عِيسَی كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ (امام هادی علیه السلام) عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِکَ وَ أَجْدَادِکَ ع قَدِ اخْتُلِفَ عَلَيْنَا فِيهِ فَكَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَی اخْتِلَافِهِ أَوِ الرَّدُّ إِلَيْکَ فِيمَا اخْتُلِفَ فِيهِ فَكَتَبَ ع مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا. (۱)

علی بن محمد بن عیسی رئیس قمی ها است و کتابی دارد به نام مسائل الرجال و روایاتی را که از امام هادی علیه السلام شنیده است در آن جمع کرده است.

علماء بین طائفه ی اول که قائل به تخییر و طائفه ی دوم که قائل به توقف شده بود جمع کرده اند به این گونه که طائفه ی اولی مربوط به جایی است که انسان به امام علیه السلام دسترسی نداشته باشد ولی طائفه ی دوم در جایی است که دسترسی به امام علیه السلام وجود دارد.

ص: ۷۶۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۹، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۶۹، ح۳۶، ط آل البیت.

امام قدس سره به این جمع اشکال کرده می فرماید: اگر مراد به دسترسی به امام علیه السلام، دسترسی فعلی است این با روایت سماعه سازگار نیست زیرا سماعه به امام علیه السلام عرض می کند که نمی تواند صبر کند و در نتیجه امام علیه السلام دستور به عمل به آنی که مخالف عامه است می دهد.

اگر مراد دسترسی عقلی است یعنی فرد بعد از مثلا یک سال به امام علیه السلام دسترسی دارد این نیز صحیح نیست زیرا در این صورت اخبار تخییر را باید بر فرد نادر حمل کنیم یعنی به موردی که فرد نه فعلا و نه عقلا به امام علیه السلام دسترسی ندارد. مخصوصا با توجه به اینکه روایات تخییر مخصوص زمان غیبت نیست بلکه ناظر به زمان حضور است در نتیجه بسیار بعید است که فرد در زمان حضور باشد و هیچ دسترسی به امام علیه السلام نداشته باشد.

نقول: ما قید فعلی را به عرفی تغییر می دهیم یعنی روایات توقف مربوط به جایی است که امکان عرفی درک محضر امام علیه السلام وجود دارد مثلا ـ فرد امروز و یا تا یکی دو هفته ی بعد می تواند به محضر امام علیه السلام مشرف شود ولی روایات تخییر مربوط به جایی است که عرفا امکان درک امام علیه السلام نیست ولی عقلا چنین امکانی وجود دارد. مثلا راوی به امام علیه السلام می نویسد: شُقتی بعیده یعنی فاصله ی مکانی من با شما دور است و نمی تواند به خدمت شما شرفیاب شوم که امام علیه السلام او را به زکریا بن آدم ارجاع می دهد:

ص: ۷۶۱

عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِی بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِی كُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِی قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ- الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ- فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ- فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجْتُ إِلَيْهِ. (۱)

به هر حال ما گفتیم که روایات تخییر حجّت نیستند ولی شیخ انصاری و محقق خراسانی بر اساس روایات تخییر سه مسأله را مطرح کرده اند:

اگر اخبار تخییر حجّت باشد جنبه ی رخصت دارد یا عزیمت؟

نقول اگر اخبار تخییر حجّت باشد تخییر عزیمت است یعنی امام علیه السلام در مقام افاضه ی حجیّت بر خبرین متعارضین است. واضح است که چیزی که حجّت باشد اخذ به آن نمی تواند رخصت باشد زیرا معنا ندارد اخذ به حجّت مباح باشد.

ان قلت: چگونه اخذ به احدهما واجب است و حال آنکه امام علیه السلام می فرماید: (فموسع علیك) و این علامت مباح بودن اخذ به آن است.

قلت: مستشکل جای روایت را گم کرده است. توسعه در اخذ به احدهما است و حال آنکه اصل اخذ واجب است. به عبارت دیگر باید یکی را انتخاب کند و نمی تواند هر دو را ترک کند ولی در اینکه کدام یک را انتخاب کند در وسعت است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۶، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، شماره۳۳۴۴۲، ح۲۷، ط آل البیت.

بحث اخلاقی:

عن امیر مؤمنان علی علیه السلام: مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الْجَهْلِ أَنْ يَتَعَلَّمُوا حَتَّى أَخَذَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يُعَلِّمُوا

یعنی هرچند خداوند بر اهل جهل فرض کرده است که به دنبال یادگیری باشند ولی قبل از آن بر عالم، تعلیم و یاد دادن را واجب کرده است. بنا بر این تعلیم قبل از تعلّم می باشد. ما نباید تصور کنیم که افراد غیر وارد باید دین را یاد بگیرند بلکه وجوب یاد دادن دین بر کسانی که اهل علم هستند بیشتر است. بنا بر این مسئولیت عالم بیش از جاهل می باشد. بنا بر این وظیفه ی عالمان دینی است که افراد را بر مفاسد عقائد وهابی ها و داعش آشنا کنند.

در ایام ماه رمضان هم باید منابرهایی برقرار کرد که معرفتی باشد و افرادی که پای منبر می نشینند حالتی تقوایی و علمی جدیدی برایشان حاصل شده باشد.

انسان باید مشغله های خودش را کم کند و الا اگر واردات ذهنی افراد زیاد شود جای کافی برای مطالعات علمی در آن باقی نمی ماند. از شیخ الرئیس نقل شده است که به همین سبب به دنبال داستان های تخیلی نمی رفت تا ذهن او به سبب کارهای غیر ضروری اشغال نشود.

روایات داله بر تخییر بین دو خبر متعارض ۹۴/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: روایات داله بر تخییر بین دو خبر متعارض

گفتیم بر فرض اینکه اخبار تخییر قابل قبول باشد سه مسأله مطرح می شود. البته این بحث ها فرضی است.

ص: ۷۶۳

البحث الثانی: هل التخییر فی المسأله الاصولیه او المسأله الفرعیه

بنا بر این که ما بین دو خبر متعارض مخیّر باشیم آیا حکم به تخییر در کلام معصوم از باب مسأله ی اصولیه است یعنی هر دو خبر برای ما حجّت است یا اینکه از باب حکم شرعی است یعنی ما بین مضمون این دو خبر مخیّر هستیم (مانند تخییر موجود در خصال کفاره.)

و ان شئت قلت: هل مصب التخییر الحجیه او مصب التخییر المضمون. یعنی آیا معصوم در مقام اعطاء حجیّت به هر دو خبر است و کاری با مضمون ندارد یا اینکه درصدد بیان این است که حکم واقعی همان تخییر بین دو مضمون است مانند اینکه مفطر بین عتق و اطعام مخیّر است.

ممکن است سؤال که این نزاع چه ثمره ای در بر دارد:

نقول: دو اثر بر آن بار است:

الثمره الاولی: اگر در مقام اعطاء حجیّت باشد مفتی باید یکی را انتخاب کند و به آن فتوا دهد و در توضیح المسائل بنویسد. اما بنا بر دومی مفتی در توضیح المسائل می نویسد: انت مخیّر بین هذا و هذا. (مانند خصال کفاره)

الثمره الثانیه: بنا بر قول اول مقلد باید همانی را که مفتی به آن فتوا داده است اخذ کند ولی بنا بر دومی هر دو را می تواند اخذ کند.

اذا عرفت هذا فاعلم: ان الحق هو القول الاول زیرا روایات در مقام اعطاء حجیّت بر خبرین است زیرا گفتیم که قاعده ی اولیه تساقط است ولی شارع این قاعده را نمی پذیرد و درصدد بیان این است که تا آنجا که می شود باید واقع را حفظ کرد و هر یک از دو خبر پنجاه درصد مطابق واقع است بنا بر این شارع حکم به تخییر می کند تا، تا آنجا که می شود واقع محفوظ بماند.

ص: ۷۶۴

کما اینکه مرحوم مشکینی در حاشیه ی کفایه می گوید اگر شارع بخواهد هر دو را حجّت کند این نوعی بدعت می شود. بنا بر این مفتی باید به یکی از آنها فتوا دهد و نمی تواند هر دو را حجّت بداند و به تخییر فتوا دهد.

همچنین مقلد نیز حق ندارد جز آنچه مجتهد به آن فتوا داده است اخذ کند و نمی تواند هر دو را به صورت تخییر اخذ کند زیرا مخاطب در روایات تخییر همان مجتهد است نه مقلد.

ان قلت: شما گفتید که مجتهد نماینده ی مردم است یعنی اگر مجتهد در حکم شرعی شک کند، خود او استصحاب می کند ولی نتیجه ی استصحاب بر مجتهد و مقلد هر دو حجّت است. در ما نحن فیه هم باید گفته شود که مجتهد نائب از طرف مقلد است زیرا مقلد متوجه نمی شود که دو خبر متعارض هستند یا نه. مجتهد این کار را انجام می دهد و فتوا به تخییر می دهد در نتیجه مقلد می گوید که این حکم از طرف من نیز هست و من هم مانند مجتهد مخیّر می باشد. بنا بر این اگر مجتهد یکی را انتخاب کرده است مقلد باید بتواند دیگری را انتخاب کند.

قلت: بین استصحاب و ما نحن فیه فرق است. در استصحاب، متعلق شک، حکم شرعی است و می دانیم حکم الله بین مرجع و مقلد مشترک است بنا بر این اگر مجتهد استصحاب کند، او حکم الله المشترک را استصحاب کرده است در نتیجه مقلد هم به استصحاب عمل می کند.

ولی در ما نحن فیه تحیر، به طریق خورده است بنا بر این مسأله ی نیابت در آن جاری نمی شود زیرا تحیر در طریق مختص به مجتهد است نه مقلد.

البحث الثالث: اگر مجتهد مخیّر باشد آیا تخییر او بدوی است یا استمراری.

مثلاـ دو خبر متعارض است یکی در زمان غیبت حکم به وجود جمع می کند و دیگری به تخییر بین جمعه و ظهر. حال اگر مجتهد یک بار فتوا به وجوب جمعه دهد آیا می تواند بار دیگر حکم به تخییر بین جمعه و ظهر کند یا اینکه اگر یک بار فتوا به وجوب جمعه داده است تا نظرش عوض نشود نمی تواند فتوا به شق دیگر دهد؟

شیخ انصاری قائل است که تخییر بدوی است ولی محقق خراسانی قائل است که تخییر استمراری است.

شیخ انصاری قائل است که موضوع دو خبر متعارض، فرد متحیر است. حال اگر مجتهد یک شق را اخذ کند، او از حالت تحیر بیرون می آید و دیگر نمی تواند فتوا به شک دیگر دهد.

ان قلت: من سابقا قبل از انتخاب یک شق، متحیر بودم و الآن همان تحیر را استصحاب می کنم.

قلت: موضوع عوض شده است زیرا در سابق، موضوع عبارت بود از اینکه فرد، به یکی از دو طرف ملتزم نبود ولی الآن به یک طرف التزام پیدا کرده است.

محقق خراسانی می فرماید: تخییر استمراری است زیرا موضوع عبارت از فرد متحیر نیست بلکه موضوع عبارت است از: من حضر عنده الخبران. بنا بر این هم در سال اول و هم در سال دوم چنین موضوعی وجود داشته است.

ص: ۷۶۶

محقق نـائینی فرق گذاشـته است که بایـد دیـد که مسـأله آیـا اصولی است یا فقهی. اگر مسأله اصولی باشـد قائل به تخییر نمی شویم ولی اگر فقهی باشـد تخییر وجود دارد. دومی واضـح است ماننـد خصال کفاره. اما اگر مسأله اصولی باشـد تخییر نیسـت زیرا معنای مسأله ی اصولی این است: جعل احـدهما الحکم الواقعی. یعنی همانی که مجتهـد در ابتدای کار اخذ می کند همان حکم واقعی است. حال اگر اولی در حکم، حکم واقعی باشـد نمی تواند گفت که می توان آن را رها کرد و شق دیگر را اخذ نمود.

یلاحـظ علیه: به محقق نـائینی این اشـکال وجود دارد که معنای حجیّت، جعل احـدهما الحکم الواقعی نیست بلکه معنایش این است: جعـل کلیهما الحکم الواقعی. واضـح است که هر دو نمی توانـد حکم واقعی باشـد ولی شارع می فرمایـد: بایـد با هر دو معامله ی حکم واقعی کنی (نه اینکه هر دو حکم واقعی باشند.)

نقول: حکم در مسأله واضـح است. اگر از فتوای دوم مخالفت عملیه لازم آیـد نبایـد به شق دوم اخذ کرد. مثلا بین دو خبر که یکی حکم به وجوب و دیگری حکم به حرمت می کنـد اگر مجتهـد وجـوب را اخـذ کنـد، نمی توانـد در زمـان دوم قائـل به حرمت شود زیرا از تخییر استمراری، مخالفت عملیه لازم می آید.

امـا اگر از تخییر اسـتمراری، مخـالفت عملیه لازم نیایـد مثلا یکی حکم به وجوب کنـد ود دیگری حکم به اسـتحباب، اشـکال ندارد.

ص: ۷۶۷

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ طائفه ی سوم از روایات می رویم که روایات مرجحه است.

روایات داله بر مرجحات ۹۴/۰۳/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: روایات داله بر مرجحات

سخن در اینجا است که مقتضای قاعده ی ثانویه در خبرین متعارضین چیست. قاعده ی اول در اینجا که همان حکم عقل است تساقط می باشد. شارع در اینجا حکمی بر خلاف حکم عقل دارد. روایات در این این مورد بر سه گروه تقسیم می شود که دو طائفه ی از آنها را خواندیم. گروه اول دلالت بر تخییر داشت و گروه دوم دلالت بر توقف.

الطائفه الثالثه [(۱)] : این روایات مهمترین روایات است.

ابتدا باید مرجحات را بشناسیم و بعد خواهیم گفت که مرجحات پنج تا است.

دوم اینکه آیا اخذ به مرجحات واجب است کما اینکه شیخ انصاری می گوید و یا مستحب است کما اینکه محقق خراسانی به آن قائل است.

سوم اینکه آیا از این پنج تا به موارد غیر منصوص هم می توان تجاوز کرد یا نه.

البحث الاول [(۲)] : ما هو المرجحات

در روایات به پنج مرجح اشاره شده است البته تکیه ی ما بیشتر بر مقبوله ی عمر بن حنظله است نه بر روایت زراره که شیخ انصاری آن را نقل کرده است زیرا ما برای آن روایت ارزش چندانی قائل نیستیم زیرا در سابق گفتیم که سند متصلی ندارد. مخصوصا که در سابق هم گفتیم که عبارت آن حاکی از آن است که کلام معصوم نیست:

ص: ۷۶۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۱.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۲.

۱.صفات راوی (اعدلیت، اصدقیت و افقهیت.)

۲.شهرت عملی یعنی اکثر علماء به آن عمل کرده باشند. (شهرت گاه روایی است و گاه عملی و گاه فتوایی. شهرت روایی در این است که روایتی را نقل کرده اند خواه عمل کرده باشند یا نه، شهرت عملی یعنی به آن روایت عمل کرده اند و شهرت فتوایی یعنی این فتوا بین علماء مشهور است و شاید حتی روایتی بر طبق آن نباشد.)

۳.موافقت با کتاب و سنت (و رد حدیثی که مخالف است.)

۴.مخالفت با عامه (و رد کردن حدیثی که موافق با عامه است زیرا این علامت است که حدیث مزبور از باب تقیه صادر شده است.)

۵.احدثیت (مثلا یک روایت از امام صادق علیه السلام است و دیگری از امام رضا علیه السلام که باید روایت امام رضا علیه السلام را اخذ کرد.)

ممکن است گفته شود که ترجیح ششمی هم در کار باشد و آن حدیثی است که موافق با احتیاط است.

اذا علمت هذا فاعلم:

ان اول المرجحات الترجیح بصفات الراوی (۱) . یعنی بین دو روایت متعارض قول روایتی که توسط راوی افقه اصدق و اعدل است را اخذ می کنیم. دلیل بر این مرجح چند روایت است که مهمترین آنها روایت عمر بن حنظله است.

عمر بن حنظله (۲) خدمت امام علیه السلام می رسد و عرض می کند میان شیعیان گاه در یک مسأله اختلاف پیش می آید. (مثلا گاه می گویند حبوه (که اموال مخصوص فرد است.) مال تمام ورثه است و گاه می گویند که مال ولد اکبر است. امام علیه السلام می فرماید: به دادگاه های ظالمانه ی عباسیان نباید مراجعه کرد و اگر به آنها مراجعه کنید حتی اگر به حق حکم کنند کار خلافی مرتکب شده اید. در عوض باید به سراغ عالم شیعی و امامی مذهب روید و هر چه او بگوید قبول کنید زیرا هر چه بگوید همان حکم ماست.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۳.

عمر بن حنظله اضافه می کند که اگر دو شیعه ای که اختلاف کرده اند هر کدام به سراغ یک عالم رفته باشند و بین دو عالم مزبور اختلاف وجود داشته باشد چه باید کرد؟ اینجا امام علیه السلام می فرماید: باید به سراغ آن عالمی رفت که صفاتی مانند افقهیت، اصدقیت و اعدلیت را دارا باشد:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ (فرماندار) وَ إِلَى الْقُضَاةِ (که از طرف سلاطین جور منصوب شده بودند) أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ (طاغوت از طغیان گرفته شود و واو و تاء برای مبالغه اضافه شده است.) وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ (شیعه باشد و این صفات را داشته باشد.) مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا (این سه صفت، از صفات مجتهد مطلق است بنا بر این قاضی باید مجتهد مطلق باشد. حال اینکه قضات در جمهوری اسلام مجتهد نیستند یک راه حلی دارد که در جای خود توضیح داده شده است.) فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً (این نشان می دهد که احکام وضعیه نیز قابل جعل است.) فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ (بنا بر این قبول نکردن کلام مرجع در حکم قبول نکردن کلام امام علیه السلام است و رد امام در حکم رد کلام رسول خدا (ص) است و رد ایشان در حکم رد کلام خداوند است.) قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ ... (۱)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

نقول: استدلال به یک روایت مبنی بر دو مطلب است:

اولا سند (۱) آن را درست کنیم و ثانیا دلالت آن را قبول کنیم.

در مورد عمر بن حنظله می گوییم در مورد وثاقت او این روایت کافی است:

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ يَا عُمَرُ لَا تَحْمِلُوا عَلَى شِيعَتِنَا وَ ارْفُقُوا بِهِمْ فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُونَ (۲)

سند روایت فوق صحیح است.

یعنی امام علیه السلام به عمر بن حنظله می گوید که شما ایمان قوی دارید و واجبات و مستحبات را به جا می آورید ولی گاه شیعیان در این حد نیستند بنا بر این این اعمال را به آنها تحمیل نکنید.

البته این روایت کافی نیست چون راوی این روایت خود عمر بن حنظله است.

به قول امام قدس سره اگر راوی خودش، از خودش تعریف کند این علامت بی دینی نیست ولی علامت بی عقلی است زیرا انسان عاقل از خودش تعریف نمی کند.

به همین دلیل به سراغ روایت دیگری در توثیق او می رویم:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ (در مورد وقت نماز نکته ای به ما گفت.) قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذاً لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا... (۳)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۴.
۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۳۳۴، ط دار الکتب الاسلامیه.
۳- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۲۷۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

امام علیه السلام در این روایت تصریح می کند که عمر بن حنظله بر اهل بیت دروغ نمی گوید.

اما سند این روایت صحیح است.

علی بن ابراهیم همان است که قبر آن در شیخان قم است.

محمـد بن عیسـی نیز محمـد بن عیسـی العُبیدی است و نجاشـی او را توثیق کرده است. البته اسـتاد صدوق او را تضـعیف کرده است که قابل قبول نیست زیرا نجاشـی می گویـد نمی دانم با جلالت قدری که او دارد چرا اسـتاد صدوق او را تضـعیف کرده است.

یونس بن عبد الرحمان نیز فوق ثقه می باشد.

یزید بن خلیفه نیز هرچند توثیق شخصـی ندارد ولی استاد صفوان بن یحیی است و صفوان بن یحیی کسی است که **لا** یروی الا عن ثقه. صفوان بن یحیی از مشایخ ثقات است و فقط از ثقه نقل می کند.

بنا بر این در سند مقبوله ی عمر بن حنظله مشکلی وجود ندارد

اما دلالت حدیث (۱) : بحث در صـفات راوی است ولی امام علیه السـلام آن را در بحث صفات قاضی بیان کرده است و نمی توان صـفات راوی را بر صـفات قاضی قیاس کرد. زیرا قضاوت، تأخیر بردار نیست و مشکل باید سریع حل شود و نمی توان به متخاصـمین گفت که مثلا یک سال صبر کنند. ولی در روایت چنین نیست و فردی که می خواهد توضیح المسائل بنویسد اگر یک سال بعد هم بنویسد مشکلی ایجاد نمی شود.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۴.

بدلیل همین عدم شباهت نمی توان الغاء خصوصیت کرد. بلکه مشکل را باید این گونه حل کرد که قضات در آن زمان همان روات احادیث بودنـد یعنی احادیثی را در ذهن داشـتند و بر اساس همانها قضاوت می کردنـد. قضاوت در آن زمان ماننـد الآن پیچیده و سخت نبوده است و غالبا با بینه و قسم و مانند آن قضاوت را انجام می دادند.

چند روایت دیگر هم داریم که در باب قضاوت است و امام علیه السلام صفات قاضی را بیان کرده است: مانند روایت داود بن حصین (۱) و روایت موسی بن اکیل (۲) . مضمون این دو روایت مانند عمر بن حنظله است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَـی الْخَشَّابِ قَالَ حَـدَّثَنِی أَحْمَـدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْـرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَـیْنِ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلَیْنِ اتَّفَقَا عَلَی عَـدْلَیْنِ جَعَلَاهُمَا بَیْنَهُمَا فِی حُکْمٍ وَقَعَ بَیْنَهُمَا خِلَافٌ فَرَضِـیَا بِالْعَـدْلَیْنِ وَ اخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَیْنَهُمَا عَنْ قَوْلِ أَیِّهِمَا یَمْضِی الْحُکْمُ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَی أَفْقَهِهِمَا وَ أَعْلَمِهِمَا بِأَحَادِیثِنَا وَ أَوْرَعِهِمَا فَیُنْفَذُ حُکْمُهُ وَ لَا یُلْتَفَتُ إِلَی الْآخَرِ (۳)

مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَـیْنِ عَنْ ذُبْیَانَ بْنِ حَکِیمٍ الْأَوْدِیِّ عَنْ مُوسَـی بْنِ أُکَیْلٍ النُّمَیْرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ سُـئِلَ عَنْ رَجُلٍ یَکُونُ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ أَخٍ مُنَازَعَهٌ فِی حَقٍّ فَیَتَّفِقَـانِ عَلَی رَجُلَیْنِ یَکُونَـانِ بَیْنَهُمَا فَحَکَمَا فَاخْتَلَفَا فِیمَا حَکَمَا قَالَ وَ کَیْفَ یَخْتَلِفَانِ قُلْتُ حَکَمَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلَّذِی اخْتَارَهُ الْخَصْمَانِ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَی أَعْدَلِهِمَا وَ أَفْقَهِهِمَا فِی دِینِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَیُمْضَی حُکْمُهُ (۴)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۵.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۵.

۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۶، ص۳۰۱.

۴- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۶، ص۳۰۱.

بنا بر این صفات قاضی هم می تواند جزء مرجحات قاضی باشد و هم مرجحات راوی.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مرجح دوم که شهرت عملی است می رویم.

ترجیح در صفات راوی و روایت ۹۴/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترجیح در صفات راوی و روایت (۱) (۲) (۳)

گفتیم معروف ترین روایت در مسأله ی تعادل و ترجیح مقبوله ی عمر بن حنظله (۴) (۵) است. آن را مقبوله می گویند زیرا اصحاب آن را تقبل به قبول کرده اند.

در جلسه ی قبل بخش اول از مرجحات را خواندیم و اکنون به اشکالاتی (۶) که به این بخش شده است می پردازیم:

الاشکال الاول: قضاوت امر مهمی است و باید در آن قاطعیت در کار باشد. لازمه ی قاطعیت این است که قاضی یک نفر (۷) باشد و الا اگر دو نفر باشد و هر کدام یک رأی خاصی ارائه کند مشکل حل نخواهد شد. بنا بر این چرا در وقتی عمر بن حنظله فرض می کند که هر یک از دو نفر به سراغ یک قاضی جداگانه روند و قول آن دو قاضی متفاوت باشد امام علیه السلام به او تذکر نداد که نباید به سراغ دو قاضی رفت؟

ص: ۷۷۴

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۲.
۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۷۹.
۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۱۴.
۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۳.
۵- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۵۷.
۶- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۶.
۷- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۷.

نقول:

اولا: اینکه قاضی باید یک نفر باشد در جایی است که یکی مدعی و دیگری منکر (۱) . زیرا در این صورت مدعی به سراغ قاضی می رود ولی منکر به سراغ قاضی نمی رود. اما اگر هر دو مدعی باشند هر یک چه بسا یک قاضی جداگانه ای را انتخاب کنند. مثلا عبا در دست فرد سومی است و زید و عمرو هر دو مدعی هستند که عبا مال آنها است.

ثانیا: اینکه قاضی باید یک نفر باشد در مورد قاضی رسمی (۲) است که از طرف حکومت منصوب می شوند مانند شریح قاضی که توسط امیر مؤمنان علی علیه السلام منصوب شده بود ولی در مورد قاضی تحکیم چنین نیست بلکه افراد گاه به سراغ یک فرد می روند و از او می خواهند در مورد مسأله ای قضاوت کند اینجا گاه هر یک به سراغ یک فرد خاص رود.

الاشکال الثانی (۳) : کیف قضی احد القاضین مع الغفله عن مدرک القاضی الآخر

یعنی چگونه بین دو قاضی که فتوا داده و حکمی صادر می کنند اختلاف قابل تصور است و چگونه آن دو از مدرک فتوای همدیگر با خبر نبودند؟

نقول: ممکن است هر یک از مدرک حکم دیگری با خبر بوده باشد ولی یا در سند و یا در دلالت آن اشکال داشته است.

الاشکال الثالث (۴) : القضاء بید القاضی لا المتداعیین

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۷.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۷.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۷.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۷.

یعنی قاضی باید حکم را صادر کند و متداعیین از او قبول کنند ولی در مورد فوق خود متداعیین باید حکم صحیح را انتخاب کنند. قضاوت باید به دست قاضی باشد نه به دست دو نفری که خودشان با هم اختلاف دارند.

نقول: اینکه قضاء به دست قاضی است مربوط به قاضی رسمی است اما در ما نحن فیه سخن از قاضی تحکیم است. دو نفر که متداعیین هستند هم مسلمان هستند و به دنبال حق می باشند.

الاشکال الرابع: کیف ورد احدهما مع ورود الآخر (۱)

در عالم قضاء آمده است که اگر پرونده ای به دست قاضی ای برای رسیدگی تحویل داده شود و او هم حکم خود را صادر کند، قاضی دیگر حق مداخله ندارد و الا احترام قاضی از بین می رود و نظام قضاء دچار مخاطره می شود. حال چگونه در مورد روایت فوق این اتفاق افتاده است.

نقول (۲) : این مربوط به قاضی رسمی است نه قاضی تحکیم.

همچنین ممکن است هر یک از متداعیین یک قاضی برای خود معین کند و بگوید که قاضی دیگر را قبول ندارد.

الاشکال الخامس: قاضی را باید مدعی معین کند (۳) نه هر دو نفر، زیرا منکر به دنبال قاضی نمی رود ولی در روایت فوق هر دو قاضی ای را معین کرده اند. (دقت شود که این اشکال با اشکال سوم فرق دارد.)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۸.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۸.

نقول: از کجا معلوم که متداعیین یکی مدعی و دیگری منکر باشد و شاید در مورد فوق هر دو مدعی بوده باشند.

همچنین در قاضی رسمی به سراغ یک قاضی می روند نه در مورد قاضی تحکیم.

الترجیح بالشهره العملیه (۱) :

عمر بن حنظله بعد از آنکه فهمید که باید قول راوی ای که اعدل و افقه است مقدم باشد، سؤال دوم خود را پرسید و آن اینکه اگر یکی از دو نفر یک قاضی را انتخاب کردند که قولشان با هم متفاوت است ولی هر دو اعدل، افقه و اورع باشند چه باید کرد:

قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ (۲)

یعنی باید قول قاضی ای که مدرکش (۳) مجمع علیه بین اصحاب است را اخذ کرد و قول شاذ را رها کرد.

ص: ۷۷۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۹.

۲- الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۹.

مخفی نمانـد این بخش با بخش قبلی متفاوت است. بخش قبلی از باب ترجیح بین دو قاضـی بود و ممکن بود اشـکال شود که ارتباطی به ترجیح دو روایت ندارد ولی این بخش مربوط به ترجیح بین دو روایت (۱) است.

در اینجا اشکالی وجود دارد که برای تبیین آن باید سه مقدمه (۲) را بیان کرد:

مراد امام علیه السلام از مجمع علیه مشهور است زیرا در روایت آمده است: وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ

این نشان می دهـد که در مسأله دو قول است یکی مشـهور و یکی غیر مشـهور. بنا بر این مراد حضـرت از مجمع علیه به معنای اتفاق کل نیست و الا قول مخالف در آن راه نداشت.

همچنین مراد از آن شـهرت، شـهرت روایی به تنهـایی نیست بلکه بایـد علاـوه بر روایت، به آن عمل (۳) نیز کرده باشـند. اگر روایت کننـد و به آن عمـل نکرده باشـند این دلیـل بر ضـعف آن می باشـد زیرا این نشان می دهـد که اصـحاب از آن اعراض کرده اند. به همین دلیل ما از شهرت مزبور به شهرت عملیه تعبیر کرده ایم.

نکته ی سومی (۴) که بایـد به آن توجه شود و ان شـاء الله در جلسه ی بعـد آن را توضـیح می دهیم این است که روایت شـاذ داخل در أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ است یا داخل در أَمْرٌ مُشْکِلٌ می باشد حق این است که شاذ داخل در أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ است.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۶۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۵۷۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۵۷۰.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص ۵۷۰.

مرجحات روایی در مقبوله ی عمر بن حنظله ۹۴/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات روایی در مقبوله ی عمر بن حنظله (۱) (۲)

بحث در مرجحاتی است که در مقبوله ی عمر بن حنظله آمده است.

اولین مرجح صفات قاضی و به بیانی صفات راوی (۳) (۴) بود.

مرجح دوم شهرت عملیه (۵) است و آن اینکه اگر یک از دو نفر یک قاضی را انتخاب کردند که قولشان با هم متفاوت است ولی هر دو اعدل، افقه و اورع باشند چه باید کرد:

قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ (۶)

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۶۳.

۲- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاری، ج۴، ص۵۷.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۶۲.

۴- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاری، ج۴، ص۷۶.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۶۹.

۶- الاصول من الكافی، شيخ كلينی، ج۱، ص۶۸، ط دار الكتب الاسلاميه.

یعنی باید قول قاضی ای که مدرکش مجمع علیه (۱) بین اصحاب است را اخذ کرد و قول شاذ را رها کرد.

اینجاست که امام علیه السلام به سراغ مرجحاتی روایی می رود.

گفتیم که اشکالی به این روایت شده است. برای توضیح آن سه مقدمه (۲) لازم بود:

یکی اینکه گفتیم مراد امام علیه السلام از مجمع علیه اجماع اصطلاحی نیست بلکه شهرت است زیرا امام علیه السلام بعد از آن عبارت می فرماید: وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ

همچنین گفتیم که مراد شهرت روایی نیست بلکه مراد شهرت عملی (۳) است و الا اگر روایتی روایت شود ولی به آن عمل نشود این علامت اعراض اصحاب و ضعف روایت است.

مقدمه ی سوم:

امام علیه السلام امور سه گانه ای را بیان کرده می فرماید: وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَهٌ أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ فَیُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ یُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ

شیخ انصاری (۴) این روایت را به گونه ای معنا کرده که با تفسیر ما فرق دارد. ایشان قائل است که مراد از لَا رَیْبَ فِیهِ در فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ لا ریب فیه نسبی (۵) است نه مطلق یعنی آن ریبی که در شاذ است در مجمع علیه نیست ولی در عین حال ممکن است خود مجمع علیه دارای ریب ها و مشكلاتی باشد و فقط مشكل شاذ را ندارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۶۹.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۷۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۷۰.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۱، ص۲۳۵.

۵- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۷۰.

ایشان در مقام دلیل می گوید اگر لَا رَیْبَ فِیهِ به معنای مطلق باشد نه مطلق در این صورت مصداقی برای أَمْرٌ مُشْکِلٌ باقی نمی ماند ولی با تفسیر فوق، شاذ داخل در امر مشکل است.

یلاحظ علیه (۱) : نکره در سیاق نفی افاده ی عموم می کند بنا بر این فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ یعنی مجمع علیه دارای هیچ ریبی نیست. بنا بر این مطلق ریب از آن نفی می شود نه ریب نسبی.

بنا بر این مجمع علیه داخل در أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ است و شاذ داخل در أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ. اشکال نشود که در این صورت هیچ مصداقی برای أَمْرٌ مُشْکِلٌ باقی نمی ماند زیرا در جواب می گوییم که طبق تفسیر شیخ هم اگر شاذ داخل در أَمْرٌ مُشْکِلٌ باشد باز مصداقی برای أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ باقی نمی ماند. یعنی شیخ مشکل را در أَمْرٌ مُشْکِلٌ حل کرد ولی در امری که بین الغی است مشکل را نتوانست حل کند. حال چرا امام علیه السلام از أَمْرٌ مُشْکِلٌ سخن گفت شاید علت آن این بود که ایشان می خواست روایت را کامل نقل کند.

اذا علمت هذا، اشکال این است که موافقت شهرت، از جمله مرجحات نیست بلکه از باب ممیز الحجه عن اللاحجه است. زیرا مشهور داخل در لا ریب فی صحته می شود و شاذ داخل در لا ریب فی بطلانه.

سومین مرجح (۲) : موافقه الکتاب و السنه

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۷۱.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۷۲.

قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكَمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكَمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ خَالَفَ الْعَامَّهَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَافَقَ الْعَامَّهَ (۱)

عمر بن حنظله در این بخش سؤال می کند که اگر هر دو خبر مشهور باشد و راویان آنها هم ثقات باشد چه باید کرد؟ امام علیه السلام در این فقره به موافقت کتاب و سنت اشاره می کند. (البته مخالفت با عامه را در مرجح چهارم اشاره می کنیم. هر چند امام علیه السلام آن را در کنار موافقت کتاب و سنت ذکر کرده است.)

اشکال: روایاتی که مخالف با کتاب است به دو دسته تقسیم می شود:

طائفه ی اولی روایاتی است که یک روایت است که مخالف با کتاب است و در آنها سخن از تعارض نیست.

طائفه ی دوم روایاتی است که دو روایت هستند که یکی از آنها مخالف با کتاب است و دیگری مخالف.

آنچه مربوط به بحث ماست طائفه ی دوم می باشد ولی طائفه ی اول را برای احاطه داشتن به آنها ذکر می کنیم:

النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً (هر حقیقتی دارد و به همین دلیل از بین نمی رود و بر این اساس بنی امیه که می خواستند چراغ اهل بیت را خاموش کنند نتوانستند) وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (۲) (۳)

۱- الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۹، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۴۳، ح ۱۰، ط آل البیت.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۷۴.

این روایت حتی خبر واحد را هم شامل می شود.

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ (۱)

زخرف چیزی است که باطنش فاسد است ولی ظاهرش زیبا. بنا بر این امام علیه السلام در مقام بیان این نکته است که ظاهر حدیث ممکن است زیبا باشد ولی باطنش که مخالف قرآن است فاسد است. عدم موافقت به معنای مخالفت می باشد.

عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ- وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ. (۲)

مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ ص بِمِنًى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّی يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۴۵، ح۱۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۱، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۴۷، ح۱۴، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۱، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۴۸، ح۱۵، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تُصَدِّقْ عَلَيْنَا إِلَّا مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ نَبِيِّهِ ص. (۱)

این روایات مربوط به مخالف صد در صد با کتاب اشاره دارد نه روایاتی که خاص است و آیات قرآن عام. یقینا روایاتی وجود دارد که عمومات قرآن را استثناء می زنند بنا بر این مراد از روایات فوق روایاتی که با آیات قرآن تباین کامل دارد نه عموم و خصوص مطلق.

همچنین ظاهرا این دسته از روایات ناظر به معارف و عقائد می باشد نه احکام. زیرا در احکام چنین روایاتی نیست که کاملا با قرآن مخالف باشد. در باب معارف، گاه غلات روایاتی که کاملا مخالف قرآن بود نقل می کردند مثلا ائمه را خالق، مدبر و موفض الیهم الاحکام می دانستند. در روایات است که غلات بدترین مردم هستند. غلات گاه به سبب اینکه از ضعفاء شیعه ارتزاق کنند آن روایات را جعل کرده اند.

توحید در عبادت و حتی توحید در شریعت اقتضاء می کند که حتی اهل بیت در تشریع قوانین نیز شریک با خدا نباشند. اهل بیت مخزن علوم خداوند هستند نه شریک او در تشریع.

الطائفه الثانیه: روایاتی که مربوط به خبرین متعارضین (۲) است

ص: ۷۸۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۳، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۸۰، ح۴۷، ط آل البیت.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۷۵.

یکی از آن روایات همان فقره ای از روایت عمر بن حنظله است که به آن اشاره کردیم.

مطلبی پیرامون نیمه ی شعبان:

مسأله ی مهدی موعود (عج) مسأله ای نیست بلکه جهانی است و از آیات قرآن استفاده می شود که مربوط به همه ی انبیاء و اولیاء بوده است: (وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصَّالِحُونَ) (۱)

مضمون این آیه هم اکنون نیز در زبور داود وجود دارد. تا به حال دیده نشده است که کره ی زمین به ملک صالحان درآید و همواره فرصت طلبان و ظالمان جلوی صالحان را گرفته اند و اگر هم صالحان به پیروزی ای دست یافتند از آنها گرفته اند. این وعده باید در زمانی تحقق یابد.

خداوند بشر را برای تکامل آفریده است. بشر همانند حیوان نیست که در درجه ی واحد بماند. حیوانات مانند گاو و گوسفند از زمان حضرت آدم تا به حال تکامل نداشته اند. اینجاست که خداوند می فرماید: (أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ) (۲)

تکامل بشر باید همه جانبه باشد اگر بچه ای متولد شود و مغزش بزرگ شود و قلبش کوچک بماند به آن تکامل نمی گویند. بشر امروز نیز یک جانبه تکامل یافته و از نظر صنایع پیشرفت کرده است. تکاملی مد نظر است که از نظر اخلاق و رفتار هم تکامل به حساب آید. این در زمان ظهور ولی عصر (عج) رخ خواهد داد. اگر تکامل فقط یک جانبه باشد و در کنار آن تکامل اخلاقی و روحی نباشد، به ضرر بشر تمام می شود کما اینکه امروزه مشاهده می شود که تکامل مادی موجب کشتار دست جمعی افراد شده است. تکامل باید به گونه ای باشد که بشر در زمین، خلیفه الله گردد و این در زمان ظهور ولی عصر (عج) محقق خواهد شد.

۱- انبیاء/سوره۲۱، آیه۱۰۵.

۲- مومنون/سوره۲۳، آیه۱۱۵.

مرجحات باب تعارض ۹۴/۰۳/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات باب تعارض

سخن در مورد روایاتی که مخالف کتاب خداوند و سنت رسول خدا (ص) باشد.

گفتیم این روایات بر دو طائفه تقسیم می شود. یک طائفه مربوط به روایات واحده است که معارض ندارد و گفتیم این روایات غالبا حاوی عقائد و معارف است.

به طائفه ی دوم از روایات رسیدیم که مخصوص روایات متعارض است

یکی از این روایات همان مقبوله ی عمر بن حنظله است.

روایت دیگر روایت میثمی است (۱)

سَعِيدُ بْنُ هِبَهِ اللَّهِ الرَّاوَنْدِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلَّفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَ إِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ ابْنَيْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ- فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ- فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّهِ- فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ. (۲)

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَهً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا... (۳)

ص: ۷۸۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۵، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۵۴، ح۲۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۶۲، ح۲۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۱، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۳، ح۴۰، ط آل البیت.

الجهم، فرزند برادر زراره است که همان بکیر بن اعین می باشد. و نوه ی برادر زاده ی زراره می باشد.

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقِسْهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَ إِنْ لَمْ يُشْبِهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ. (۱)

این روایات بر خلاف طائفه ی اولی مربوط به احکام شرعیه است نه معارف و عقائد.

گاه دو روایت به گونه ای است که یکی صد در صد موافق قرآن است و دیگری صد در صد مخالف آن. این در مورد متباینین مصداق دارد. مثلا یکی بگوید که انثی نصف ذکر ارث می برد و دیگری بگوید که انثی همانند ذکر ارث می برد. واضح است که در کتب فقهی ما این حالت وجود ندارد. کتاب روایی ما از این رو مخالفت های صد در صد عاری است.

صورت دوم این است که یکی صد در صد مخالف است و دیگری هفتاد و پنج درصد موافق است و بیست و پنج درصد مخالفت. این نوع مخالف ها در روایات ما وجود دارد مثلا در روایت است که می گوید: که حبوه مخصوص ولد اکبر است و نباید مانند سایر ترکه یک دو سهم به ذکر و یک سهم به انثی داد. واضح است که اگر روایات حبوه مخالف نداشت باید به آنها عمل می شد زیرا عام قرآن را تخصیص می زد ولی اگر مخالف داشت یعنی روایاتی بود که می گفت که حبوه نیز مانند سایر اموال، بین جمیع ورثه تقسیم می شود در اینجا به مشکل بر می خوریم و روایات حبوه مخالف قرآن محسوب می شود.

ص: ۷۸۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۳، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۸۱، ح۴۸، ط آل البیت.

تم الکلام فی المرجح الثالث

المرجح الرابع: مخالفه العامه

در مقبوله ی عمر بن حنظله آمده است: قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ الْفَقِیهَانِ عَرَفَا حُکْمَهُ مِنَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَیْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَیِّ الْخَبَرَیْنِ یُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ (۱)

أَ رَأَیْتَ در قرآن و روایات به معنای «اخبرنی» است.

سپس عمر بن حنظله اضافه می کند: فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِیعاً قَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا هُمْ إِلَیْهِ أَمْیَلُ حُکَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَیُتْرَکُ وَ یُؤْخَذُ بِالْآخَرِ

اینکه هر دو خبر موافق عامه باشند به این گونه است که یکی از آنها مثلا موافق مذهب ابی حنیفه است و دیگری موافق مذهب دیگری از مذاهب اهل سنت.

در اینجا همان اشکال سابق مطرح می شود که این مرجح مربوط به قاضی است و حال آنکه بحث ما در مورد راوی و احکام است.

جواب همان است که سابقا گفتیم که هرچند این در مورد قاضی است ولی از آن به راویان نیز سرایت می کنیم زیرا خود امام علیه السلام نیز به ترجیح روایت می پردازد و بعد می فرماید: هر به قول هر قاضی که مدرکش مجمع علیه است اخذ کرد و شاذ را رها کرد و هکذا هر قاضی ای که مدرکش موافق کتاب است به آن اخذ کرد و دیگری را رها کرد. هکذا در مورد موافقت و مخالف عامه. بنا بر این هرچند سخن در ترجیح قاضی است ولی این از طریق ترجیح مدرک حکم اوست که همان روایت می باشد. این نشان می دهد که این مرجحات اولا و بالذات مربوط به احکام است و ثانیا و بالعرض مربوط به خود قضات.

ص: ۷۸۸

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ- فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِی کِتَابِ اللَّهِ- فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی أَخْبَارِ الْعَامَّهِ- فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ. (۱)

عَنِ ابْنِ بَابَوَیْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ رَجُلٍ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ السَّرِیِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ. (۲)

مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ ع هَلْ یَسَعُنَا فِیمَا وَرَدَ عَلَیْنَا مِنْکُمْ إِلَّا التَّسْلِیمُ لَکُمْ فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ لَا یَسَعُکُمْ إِلَّا التَّسْلِیمُ لَنَا فَقُلْتُ فَیُرْوَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع شَیْ ءٌ وَ یُرْوَی عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَیِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ. (۳)

حال باید دید مخالفت عامه یا موافقت آن جزء مرجح است یا جزء ممیزات حجّت از لا حجّت می باشد.

ص: ۷۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۶۲، ح۲۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۶۳، ح ۳۰، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۶۴، ح ۳۱، ط آل البیت.

لسان بعضی از روایات با ممیز بودن هماهنگ است کما اینکه در روایت عمر بن حنظله آمده است: مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ که معنایش این است: ما وافق العامه ففیه الضلال.

این لحن در بقیه ی روایات نیست و ظاهر در آنها این است که هر دو خبر حجّت است ولی یکی بر دیگری رجحان دارد.

ما این قول را قبول داریم که که این روایات از باب مرجح است زیرا نمی توان گفت روایتی که با عامه مخالف است حجّت نیست زیرا لا اقل حدود پنجاه درصد بین ما و اهل سنت حکم مشترک وجود دارد. اختلاف ما با اهل سنت در مسائل فقهی در بیست و هفت مسأله است که حکم آنها صد در صد با ما مخالف است.

نتیجه اینکه در مقبوله ی عمر بن حنظله فقط مخالفت عامه است که جزء مرجحات می باشد. زیرا صفات قاضی که اولین مرجح بود ارتباطی به روایت ندارد. شهرت عملیه نیز از باب تمییز حجّت از لا حجّت است. مخالفت کتاب هم از همین باب است. فقط مخالفت عامه است که می تواند از باب مرجح محسوب شود (البته موافقت کتاب را هم شاید بتوان جزء مرجحات محسوب کرد. به این گونه که اگر روایتی مخالف عموم قرآن است و روایت دیگری موافق آن، موافق کتاب را اخذ کنیم.

ثم ان ههنا ادعی مرجحا خامسا و هو الاحدثیه

یعنی اگر دو روایت از اهل بیت به ما رسید یکی از امام سابق و دیگری از امام لاحق، روایتی که احدث است یعنی از امام لاحق صادر شده است را اخذ کنیم زیرا این علامت آن است که امام دوم شرایط زمان را که عوض شده است تشخیص داده و حکم جدید را ارائه کرده است و الا اگر شرایط عوض نمی شود حکم، همان حکمی بود که امام سابق بیان کرده بود.

إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوَّلِكُمْ وَ حَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذُوا بِهِ (به روایت اول) حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ (امام بعدی) فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ (۱)

قَالَ الْكُلَيْنِيُّ وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ خُذُوا بِالْأَحْدَثِ. (۲)

نقول اگر دو روایت هر دو از رسول خدا (ص) نقل شده باشد و یکی مثلا در اول هجرت و دومی در آخر هجرت باشد باید دومی را اخذ کرد زیرا دومی ناسخ اولی می باشد.

اما بحث ما در مورد ائمه است و نمی تواند قول امام بعدی ناسخ قول امام سابق باشد زیرا بعد از رحلت رسول خدا (ص) باب تشریع بسته شد و ناسخ و منسوخی در کار نیست.

بنا بر این در فرض مزبور، باید روایت دوم را اخذ کرد زیرا این نشان می دهد که روایت دوم مطابق با شرایط زمان است.

در اینجا سؤالی مطرح می شود که باید به آن دقت کرد و آن اینکه در زمان امام دوم افراد می بایست به قول همان امام عمل می کردند زیرا قول او مطابق با شرایط همان زمان بود ولی ما که قرن ها از آن زمان فاصله داریم لازم نیست که قول احدث را انتخاب کنیم.

ص: ۷۹۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۹، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۴۱، ح۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۰۹، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۴۲، ح۹، ط آل البیت.

حکم به احدث به این سبب نیست که حکم دوم موافق واقع است و حکم اولی مخالف آن و بر اساس مصلحت صاد شده باشد زیرا گاه ممکن است عکس باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ جهت ثالثه می رویم که عبارت است از: التعدی من المنصوص الی غیر المنصوص. این بحث را شیخ انصاری در رسائل و محقق خراسانی در کفایه مطرح کرده اند.

صفاتی وجود دارد که منصوص نیست ولی موجب می شود که به صدق یک روایت اطمینان بیشتری حاصل شود مثلا راوی یک روایت اضبط از راوی روایت دیگر است یا اینکه یک روایت منقول به لفظ است و دیگری منقول به معنا.

آیا اخذ به مرجحات واجب است یا مستحب ۹۴/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اخذ به مرجحات واجب است یا مستحب

هل الاخذ المرجحات واجب او مستحب؟

یعنی مرجحاتی که در روایات مقبوله ی عمر بن حنظله و دیگر روایات آمده است که بر پنج مورد بالغ می شود آیا واجب است اخذ شود یا اینکه اخذ آنها ارجحیت دارد.

محقق خراسانی قائل است که اخذ به مرجحات، ارجحیت دارد، این در حالی است که دیگران قائل به وجوب اخذ می باشند.

برای قائلین به وجوب اخذ دو دلیل ضعیف ارائه شده است:

دلیل اول اجماع بر لزوم اخذ است.

دلیل دوم این است که اگر ارجح را اخذ نکنند باید مرجوح را اخذ کنند و این مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلا قبیح است.

ص: ۷۹۲

این در حالی است که این قول که قولی قوی است دلیل های قوی تری دارد. بهترین دلیل این است که به خود روایات مراجعه کنیم و ببینیم که آیا لسان روایات، لسان وجوب است یا استحباب.

مثلا در مورد روایتی که مشهور بین اصحاب است آمده است که چنین روایتی بیّن الرشد و لا ریب فیه است و روایت شاذی که با آن معارض است بیّن الغیّ می باشد. این نشان می دهد که روایت شاذ، لا ریب فی بطلانه می باشد. امکان ندارد بتوان گفت که انسان بهتر است لا ریب فی صحته را اخذ کند و می تواند لا ریب فی بطلانه را نیز اخذ نماید.

همچنین در مورد موافق کتاب و مخالف آن آمده است: و یترک ما خالف الکتاب و السنه. این لحن دلالت بر استحباب ندارد بلکه لزوم ترک را می رساند.

در مورد موافق عامه و مخالف آن آمده است: فان الرشد فی خلافهم. این نشان می دهد که موافق با آنها ضد رشد است. واضح است که انسان نمی تواند بین رشد و ضد رشد مخیّر باشد و هر کدام را که خواست اخذ کند.

دلیل محقق خراسانی بر استحباب عمل به مرجحات:

محقق خراسانی به شش دلیل اشاره می کند. این شش دلیل در کفایه از هم تفکیک نشده است:

الدلیل الاول: مرجحات موجود در مقبوله، همه مربوط به قاضی است. یعنی باید حکم یک قاضی را بر قاضی دیگر مقدم کرد و این تقدم گاه به سبب صفات خود قاضی ها است و گاه به سبب مدارک قول آنها. مثلا مدرک یکی شهرت عملی دارد و دیگری ندارد و هکذا.

ص: ۷۹۳

یلاحظ علیه: مرجح اول هرچند از باب صفات قاضی است و ربطی به صفات مفتی ندارد ولی از مرجح دوم امام علیه السلام به سراغ صفات راوی می رود یعنی قول آن قاضی مقدم می شود که روایت و مدرکش شهرت دارد و یا موافق کتاب و مخالف عامه است. چنین روایتی هم مورد استفاده ی قاضی قرار می گیرد و هم مفتی.

الدلیل الثانی: لا وجه لالغاء الخصوصیه

یعنی حال که قول قاضی به سبب آن جهات مذکوره مقدم است نمی توانیم از آن الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم که پس قول مفتی هم از همان جهات مقدم می باشد. صاحب کفایه در دلیل آن می فرماید: فان رفع الخصومه لا یمکن الا بالترجیح بخلاف الافتاء. یعنی رفع خصومت اقتضاء می کند که حتما به مرجحات عمل شود ولی در مقام افتاء که خصومتی در کار نیست چنین اقتضایی وجود ندارد بلکه راه دیگری هم هست و آن اینکه فرد به احتیاط عمل کند.

یلاحظ علیه: ما نیز هرگز الغاء خصوصیت نمی کنیم بلکه قائل هستیم که متن مقبوله دلالت بر ترجیح یکی از دو روایت می کند و این روایات، هم در باب قضاوت مورد استفاده قرار می گیرد و هم در باب افتاء.

الدلیل الثالث: اختصاص الروایه بزمان الحضور

مقبوله ی عمر بن حنظله مربوط به جایی است که تمکن از امام علیه السلام وجود دارد زیرا امام علیه السلام در خاتمه که همه ی مرجحات با هم مساوی شده است می فرماید: إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ. (1) این در حالی است که ما در زمان غیبت به سر می بریم.

ص: ۷۹۴

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

یلاحظ علیه: اگر در زمان حضور که انسان می تواند خدمت امام علیه السلام برسد و تمکن از علم دارد، عمل به مرجحات لازم باشد، در زمان غیبت به طریق اولی باید به مرجحات عمل کرد.

الدلیل الرابع: موافقت کتاب، از باب تمییز حجّت از لا حجّت است و حال آنکه بحث ما در مرجحات است نه ممیزات.

یلاحظ علیه: بحث ما در وجوب عمل به موافق کتاب است چه اسم آن را مرجّح بگذارید و یا ممیّز.

الدلیل الخامس: باید به وسیله ی ادله ی مرجحات، اخبار تخییر را قید زد و امام علیه السلام این را نفرموده است.

یلاحظ علیه: چه مانعی دارد که به وسیله ی روایات ترجیح، اخبار تخییر را مقید کنیم؟ هرچند امام علیه السلام نفرموده است که باید روایات تخییر را مقید کرد این هم اشکالی ایجاد نمی کند زیرا در بسیاری از موارد اخبار، مطلق هستند و قید آنها در خبر یا اخبار دیگر آمده است و امام علیه السلام هم اشاره نفرموده است که باید این اخبار مطلقه را توسط مقیده قید زد. اگر این اشکال وارد باشد باید در تمامی روایات مطلقه وارد باشد.

الدلیل السادس: لزوم التقیید فی روایات الترجیح

لو قلنا بلزوم الترجیح یلزم تقیید الاخذ بموافق الکتاب بشرط ان لا یکون مخالف الکتاب موافقا للشهره العملیه و الا یؤخذ بمخالف الکتاب.

یعنی اگر بگوییم اخذ به ترجیح، لازم است باید روایات ترجیح را مقید کنیم. زیرا امام ابتدا به سراغ ترجیح با شهرت عملی می رود. بعد عمر بن حنظله می گوید: اگر هر دو مشهور باشند چه باید کرد و امام علیه السلام در اینجا می فرماید: باید موافق کتاب را اخذ کرد. معنای آن این است که اخذ به موافق کتاب در جایی است که مخالف کتاب، مشهور نباشد و الا اگر مخالف کتاب، مشهور باشد باید مخالف کتاب را اخذ کرد و موافق کتاب را کنار بگذاریم. این در حالی است که هیچ فرد عاقلی نمی تواند به آن قائل شود.

ص: ۷۹۵

یلاحظ علیه: این فرضی که شما مطرح می کنیم هیچ در عالم فقه مصداق ندارد و نمی توان چیزی را پیدا کرد که موافق کتاب باشد ولی شاذ باشد ولی روایت دیگر مخالف کتاب است مشهور باشد.

نتیجه اینکه اخذ به مرجح، لازم است.

بحث دیگر این است که آیا فقط باید به این پنج مورد از مرجحات عمل کرد یا اینکه می توان از آن به دیگر موارد تعدی نمود. یک سری مرجحاتی است که در روایات ما نیامده است ولی موجب اقربیت روایت می شود. مثلا یکی از دو راوی ها اضبط است ولی دیگری چنین نیست. یا مثلا- یک روایت منقول به لفظ است و روایت دیگری منقول به معنی است. که در نتیجه روایت اضبط و منقول به لفظ را اخذ کنیم.

اگر بگوییم که روایات مرجحات از باب ممیزات و تمییز حجّت از لا حجّت است هرگز نمی توان از آن پنج مورد به غیر آن تعدی کرد زیرا درجه ی آن پنج مورد بالا- است و نمی توان از اقوی به اضعف تعدی کرد. ولی اگر آن موارد از باب مرجحات باشد شیخ انصاری قائل است که می توان به غیر منصوص تعدی کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

جواز و عدم جواز تعدی به مرجحات غیر منصوص ۹۴/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواز و عدم جواز تعدی به مرجحات غیر منصوص (۱) (۲)

ص: ۷۹۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۸۶.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۷۳.

بحث در این است که آیا می توان از مرجحات منصوص به غیر آن هم تعدی کرد یا نه. مثلا- یکی از دو راوی ضابط است ولی دیگری اضبط است یا یک روایت منقول به معنی و دیگری منقول به لفظ است و واضح است که منقول به لفظ اقوی است.

شیخ انصاری در رسائل پنج دلیل آورده است که می توان تجاوز کرد.

الدلیل الاول: الاوثقیه و الاصدقیه

در مقبوله ی عمر بن حنظله چهار صفت آمده است که دو تای آنها که افقهیت و اعدلیت است برای ما مطرح نیست این دو صفت می شود در قاضی اثربخش باشد ولی آنچه مهم است اصدقیت و اوثقیت است. اینکه امام علیه السلام این دو را میزان

قرار داده است به سبب این است که هر چه راوی اوثق و اصدق باشد قول او به واقع نزدیک تر (۱) است. بنا بر این ملاک در این دو صفت، همان اقربیت به واقع (۲) (۳) است. حال که چنین شد هر چیزی که اقرب باشد باید به آن عمل کرد.

یلاحظ علیه (۴) : اگر قرار است الغاء خصوصیت کنیم باید این کار را با حفظ موضوع انجام دهیم. یعنی بگوییم که موضوع قاضی است و در قاضی اصدق بر صادق و اوثق بر واثق مقدم است. شیخ انصاری موضوع را حفظ نمی کند و قائل است که حتی در راوی نیز اصدق و اوثق مقدم اند. بنا بر این در مورد قاضی می توان گفت که یک قاضی که سی سال سابقه دارد قولش بر کسی که دو سال سابقه دارد مقدم است زیرا قول او اقرب به واقع است.

ص: ۷۹۷

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۸۶.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۸۷.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۷۶.

۴- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۸۷.

الدلیل الثانی [1] [2] : مراد از لا ریب فیه در فان المجمع علیه لا ریب فیه، نسبی است نه حقیقی. یعنی مشهور لا ریب فیه است و شاذ فیه ریب است. یعنی مشکلی که در شاذ است در مجمع علیه نیست. در عین حال ممکن است همین مجمع علیه مشکلات دیگری را داشته باشد. بنا بر این هر خبری که لا ریب فیه نسبی است مقدم بر خبری می شود که غیر آن است. بنا بر این ناقلی که اضبط است لا ریب فیه است و ناقلی که ضابط است فیه ریب می باشد.

بعد ایشان برای اینکه ثابت کند مراد از لا ریب فیه نسبی است نه حقیقی سه دلیل اقامه کرده است:

البرهان الاول: تقدیم المرجح الظنی علی المرجح القطعی

اگر لا ریب فیه، قطعی بود، امام علیه السلام مرجح ظنی (صفات قاضی) را بر مرجح قطعی (شهرت عملیه) مقدم نمی کرد.

یلاحظ علیه: این به سبب این است که مسأله در ابتدا در مورد قاضی مطرح شده بود و عمر بن حنظله ابتدا مسأله را در مورد قاضی سؤال کرد. اگر او این مسأله را در مورد دو خبر بیان کرده بود امام علیه السلام به سراغ صفات قاضی که مرجح ظنی است نمی رفت.

البرهان الثانی: تصویر المشهورین

ابن حنظله پرسید اگر هر دو مشهور باشند چه باید کرد. اگر مراد از لا ریب فیه، لا ریب فیه حقیقی باشد امکان ندارد که هر دو خبر مشهور باشد. زیرا نمی شود که دو خبر مشهور لا ریب فیه حقیقی باشد و با هم تعارض داشته باشد. ولی اگر مراد لا ریب فیه نسبی باشد در این صورت می توان دو خبر متعارض و مشهور را تصویر کرد.

ص: ۷۹۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۸۸.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۷۷.

یلاحظ علیه: مراد عمر بن حنظله از اینکه هر دو مشهور است فقط این بوده است که مزیت قبلی در آنها نیست و لا ریب فیه قطعی در میان آنها نیست مثلا پنجاه نفر به این خبر و پنجاه نفر به آن عمل کرده اند. بنا بر این اینکه عمر بن حنظله می گوید: فان کانا مشهورین، مرادش این نیست که هر دو لا ریب فیه قطعی هستند.

البرهان الثالث: وقتی امام علیه السلام مرجح قطعی را بیان کرده است نباید مرجح ظنی را بعد از آن بیان کند. یعنی اگر مشهور، دلیل قطعی باشد امام علیه السلام نباید به سراغ مرجح ظنی رود و بگوید که اگر هر دو مشهور باشند باید به سراغ آنی رفت که موافق کتاب است و بعد از آن به مخالف عامه عمل کرد.

یلاحظ علیه: مراد از دو مشهور یعنی دو خبری که هیچ کدام بر دیگری مزیتی ندارند که امام علیه السلام می فرماید: در این صورت به موافق کتاب و سنت عمل کن. مراد از شهرت در اینجا فقط همین است یعنی دو خبر هیچ مزیتی بر دیگری ندارد.

الدلیل الثالث: ما خالف العامه ففیه الرشاد (۱) (۲)

امام علیه السلام می فرماید: به آنی که مخالف عامه است عمل کن ففیه الرشاد. بنا بر این هر آنچه در آن رشاد است مانند اضبطیت باید مورد عمل قرار گیرد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۰.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۷۷.

یلاحظ علیه: روایتی که می گوید در مخالفت عامه رشاد است در قالب دو روایت ارائه شده است که یکی از آنها روایت سیاری است که او قابل اعتماد نیست (۱) (۲) و روایات او بی ارزش است و نجاشی او را کاملا رد کرده است.

روایت دیگر همان روایت عمر بن حنظله است که در مورد آن می گوییم: اگر مرجح غیر منصوص به قدری قوی باشد که هم طراز مخالفت عامه باشد به آن عمل می کنیم ولی باید چنین مرجحی را یافت. صرف اضبطیت و مانند آن در این پایه از قدرت و استحکام نیست.

الدلیل الرابع: دع ما یریبک الی ما لا یریبک (۳) (۴)

این روایت را سابقا در بحث برائت خواندیم یعنی امام علیه السلام می فرماید: آنی که تو را به شک می اندازد طرد کن و آنی که تو را به شک نمی اندازد اخذ کن. بنا بر این منقول به معنی انسان را به شک می اندازد ولی منقول به لفظ نه. بنا بر این باید منقول به لفظ را اخذ کرد.

یلاحظ علیه: این حدیث مربوط به شبهه ی تحریمیه مانند شرب تتن است. اخباری ها در این نوع شبهات قائل به احتیاط هستند و ما قائل به برائت هستیم. این روایت هیچ ارتباطی به خبرین متعارضین ندارد.

ص: ۸۰۰

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۱.

۲- رجال النجاشی، النجاشی، ج۱، ص۸۰.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۱.

۴- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۷۸.

الدلیل الخامس: الامر دائر بین التعیین و التخییر (۱)

در سابق گفتیم که اگر امر بین تعیین و تخییر مردد شود تعیین مقدم است. مثلا نمی دانم کفاره ی رمضان متعینا عتق رقبه است یا اینکه فرد بین سه مورد از خصال کفاره مخیّر است. در اینجا باید تعیین را اخذ کرد زیرا اشتغال یقینی اقتضای برائت یقینیه دارد. اگر کسی عتق رقبه کند برائت یقینیه حاصل می شود ولی اگر به دو شق دیگر عمل کند چنین یقینی حاصل نمی شود. در ما نحن فیه هم اگر به حدیث اضبط عمل کنیم برائت یقینیه حاصل می شود و اگر به حدیث ضابط عمل کنیم چنین برائتی حاصل نمی شود.

یلاحظ علیه: بین این دو فرق است. قاعده ی مزبور در جایی است که علم به تکلیف وجود داشته باشد. یعنی علم دارم که افطار عمدی روزه یقینا موجب کفاره است. ولی در خبرین متعارضین علم به تکلیف وجود ندارد و شاید هر دو خبر کذب باشد.

دلیل قائلین به عدم جواز تعدی: (۲)

الدلیل الاول (۳) : این دلیل قوی نیست و آن اینکه اگر از منصوص به غیر آن بتوانیم تجاوز کنیم چرا امام علیه السلام این همه سخن گفت و می توانست در عبارتی کوتاه بفرماید هر خبری که مزیتی دارد که در دیگری نیست باید به آن اخذ شود.

ص: ۸۰۱

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۲.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۳.

۳- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۳.

یلاحظ علیه: همیشه باید مثال زده شود و ضابطه در قالب مثال تبیین شود تا مردم آن را درک کنند و به آن عمل نمایند.

الدلیل الثانی (۱) : این دلیل قوی است و آن اینکه در روایت عمر بن حنظله بعد از ذکر چهار پنج مرجح امام علیه السلام دستور می دهد که حال اگر دو خبر در همه ی آن موارد مساوی بودند باید توقف کرد تا به امام علیه السلام دسترسی یافت. اگر می شد از آن موارد به غیر آن تسری کرد امام علیه السلام نمی بایست سخن از توقف به میان می آورد. این نشان می دهد که مرجحات منحصر به همان چند مورد است.

این دلیل متقن است.

بنا بر این ما قائل به عدم جواز تعدی از منصوص به غیر منصوص هستیم و کلام محقق خراسانی را قبول داریم. این نشان می دهد که تعدی واجب نیست و الا ـ می توان به غیر منصوص تعدی کرد و مثلا ـ به خبر اضبط عمل نمود ولی این کار واجب نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ بحث دیگری می رویم که عبارت است از: التعارض بصوره العامین من وجه (۲)

تعارض در عامین من وجه ۹۴/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض در عامین من وجه (۳)

بحث در عامین من وجه است که در موقع اجتماع با هم تعارض دارند. گفتیم اگر دو خبر را با هم نسبت دهند خالی از چهار صورت نیست یا از نظر مضمون با هم موافق هستند که مساوی می شود و یا مباین هستند و یا بین آنها عام و خاص مطلق است و یا من وجه.

ص: ۸۰۲

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۳.
۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۴.
۳- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۴.

اگر متساوی باشند تعارضی در کار نیست تا محل بحث قرار گیرد.

اگر هم بین آنها تباین باشند مثلا یکی بگوید: ثمن العذره سحت و دیگری بگوید: لا بأس ببیع العذره در اینجا باید به روایات علاجیه مراجعه کنیم.

اگر بین آنها عام و خاص مطلق باشد این نیز داخل در مبحث تعارض نیست زیرا خاص عرفا بر عام مقدم است هرچند عقلا

بین آنها تعارض است.

امـا صورت اخیر که عام و خاص من وجه است بایـد بحث شود. گاه بین دو عنوان (نه بین دو حکم) عامین من وجه است البته احکـام هم تـابع عنـاوین است. ماننـد اکرم العلمـاء و لا تکرم الفساق. اگر کسـی هم عالم باشـد و هم فاسق بحث مزبور در آن جاری می شود.

یـا مثلاـ در روایتی آمـده است که عـذره کل حیوان لا یؤکل لحمه نجسه. (۱) (ماننـد شـیر و فیل) در روایت دیگر آمده است: عذره کل طائر طاهر. حال اگر طائر باشد ولی لحمش را نتوان خورد مانند عقاب تعارض پیش می آید.

در اینجا دو قول است:

قول اول این است که بایـد هر دو را کنار گـذاشت و به سـراغ ادله ی دیگر رفت. این ادله یا ادله ی اجتهادیه است (از کتاب و سنت و عقل و اجماع) و اگر نبود به اصول علمیه عمل می کنیم. ما این نظریه را قبول داریم.

قول دوم نظر شیخ انصاری (۲) (۳) است که می فرماید: در مورد اجتماع باید به سراغ مرجحات رویم.

ص: ۸۰۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۴۰۴، أبواب النجاسات والاوانی والجلود، باب۸، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۵.

۳- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۸۷.

به نظر ما ادله ی علاجیه مخصوص روایات متباین است نه این موارد:

الدلیل الاول: متبادر از اخبار علاجیه این است که در جایی سخن می گوید: که یکی را باید بتمامه اخذ کرد و دیگری را بتمامه کنار گذاشت. این در جایی است که بین دو دلیل تباین باشد.

الدلیل الثانی: امام علیه السلام در روایت می فرماید: خذ ما وافق الکتاب و السنه و اترک ما خالف الکتاب و السنه. این علامت آن است که باید یکی را کاملا اخذ کرد و دیگری را بتمامه ترک نمود. این در حالی است که عامین من وجه نمی توان چنین کرد.

دلیل شیخ انصاری: آنی که در روایات است خبرین مختلفین است. بنا بر این عامین من وجه در محل اجتماع با هم تعارض و اختلاف دارند و همین مقدار کافی است.

یلاحظ علیه: هرچند کلمه ی مختلف در اینجا صدق می کند ولی در روایات دیگر آمده است که باید به گونه ای اختلاف و تعارض داشته باشند که یکی را بتوان کاملا گرفت و دیگری را کاملا کنار گذاشت. مجرد اختلاف، موضوع نیست بلکه باید بتوان یکی را صد در صد گرفت و دیگری را صد در صد کنار گذاشت.

بنا بر این در مورد فضله ی عقاب باید به سراغ ادله ی اجتهادیه ی دیگر رویم که می گوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. البته به این شرط که کل شیء طاهر مختص به شبهات موضوعیه نباشد و شبهات حکمیه را نیز شامل شود.

ص: ۸۰۴

بقی هنا بحث: مرحوم مظفر [(۱)] این بحث را مطرح کرده است که علماء عامین من وجه را گاه در مسأله ی اجتماع امر و نهی بحث می کنند و گاه در اینجا و در یک جا آنها را از باب متزاحمین می دانند و در یک جا از باب متعارضین. در بحث اجتماع امر و نهی مانند صل و لا تغصب این بحث مطرح است که تعدد عنوان آیا موجب تعدد معنون هست یا نه. این در حالی است که بین این دو عنوان عامین من وجه است زیرا گاه نماز هست و غصب نیست و گاه عکس مانند زندگی در خانه ی غصبی آن و گاه با هم جمع می شوند مانند نماز در زمین غصبی.

یک بار دیگر هم آن را در تعادل و ترجیح بحث می کنند. مرحوم مظفر در مقام رفع اشکال می فرماید: عامی که در باب اجتماع امر و نهی بحث می شود از باب عام بدلی است ولی آنی که در اینجا بحث می شود از باب عام استغراقی است.

توضیح ذلک: گاه موضوع به صورت صرف الوجود اخذ می شود مثلا صل و لا تغصب هر دو صرف الوجود است و نظر به افراد ندارد بلکه در آن به صرف الوجود و طبیعت نظر می شود. بنا بر این در آن به همه ی افراد و همه ی صلات ها نظر نشده است و حتی غصب که در ضمن صلات نیز لا تغصب مورد عنایت نیست. لا تغصب عام هست ولی از آنجا که بدلی است، به غصبی که همراه با نماز است عنایت ندارد. همین گونه است که در مورد صل که به نمازی که همراه با غصب است توجه ندارد. بنا بر این در مقام انشاء با هم تعارض ندارند و از باب متزاحمین می باشند نه متعارضین. (متزاحمین در جایی است که مکلف در مقام امتثال توان امتثال هر دو را ندارد)

ص: ۸۰۵

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۵.

این بر خلاف عامین من وجهی است که در کتاب تعادل و ترجیح است زیرا عام در اینجا استغراقی است بنا بر این اکرم العلماء به افراد نظر دارد و گویا می گوید: اکرم زیدا، عمروا، بکرا و هکذا شریح قاضی که فاسد است. همچنین است در مورد لا تکرم الفساق. در اینجا تعارض در مقام انشاء است و از باب متزاحمین نیستند.

نتیجه اینکه بین این دو مبحث اختلافی نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نظریه را بررسی می کنیم و نظر خود را مطرح می کنیم.

فرق عامین من وجه در باب اجتماع امر و نهی و تعادل و ترجیح ۹۴/۰۳/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق عامین من وجه در باب اجتماع امر و نهی و تعادل و ترجیح (۱)

گفتیم مرحوم مظفر (۲) مسأله ای را مطرح کرده است و آن اینکه علماء در مورد عامین من وجه در دو مقام بحث می کنند. گاه آن را در مقام اجتماع امر و نهی بحث می کنند و گاه در مقام تعادل و ترجیح. در مقام اجتماع امر و نهی مانند صل و لا تغصب است که گاه هر دو در مورد نماز در زمین غصبی با هم جمع می شوند هکذا در باب تعادل و ترجیح مانند اکرم العلماء و لا تکرم الفاسق است که در مورد عالم فاسق با هم جمع می شوند.

بعد ایشان این مشکل که آن را عویصه می خواند حل می کند و می فرماید: عموم، در باب اجتماع امر و نهی بدلی است ولی عموم در باب تعادل و ترجیح استغراقی است. در اولی صل و لا تغصب هر کدام به معنای صرف الوجود است مثلا غصب در لا تغصب ناظر به کثرات و مصادیق نیست در نتیجه به غصب در حال نماز نظارت ندارد بلکه صرفا به طبیعت ساریه نظر دارد. صل نیز چنین است و نماز در سوق، در شارع، در زمین غصبی و غیره را در نظر نگرفته است.

ص: ۸۰۶

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۴.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۷.

این در حالی است که در باب تعادل و ترجیح عام از باب عام استغراقی است و کل فرد فرد را شامل می شود و به مصادیق نظر دارد. بنا بر این طبیعت در اینجا ساریه است و کثرات را در بر می گیرد.

یلاحظ علیه (۱) :

اولا: اگر صل، عام بدلی است ولی لا تغصب نمی تواند عام بدلی باشد. لا تغصب عام استغراقی است زیرا نکره در سیاق نفی افاده ی عموم می کند. بنا بر این لاـ تغصب، طبیعت غصب را نفی می کند و همه ی مصادیق را شامل می شود چه غصب با

نماز باشد و چه بدون آن. بنا بر این اگر فرمایش مرحوم مظفر صحیح باشد فقط در صل صحیح است نه در لا تغصب.

ثانیا: مسأله ی ما نحن فیه در باب تعادل و ترجیح گاه از باب عموم غیر استغراقی است مانند اکرم العالم و لا تکرم الفاسق (نه مانند اکرم العلماء و لا تکرم الفساق).

نظر ما در فرق این دو باب (۲) : بین دو باب، دو فرق روشن وجود دارد:

الفرق الاول: متعلق امر و نهی در باب اجتماع امر و نهی دو تا است. امر یک بار روی صلات رفته است و یک بار روی غصب. اما در باب تعادل و ترجیح متعلق یکی بیشتر نیست مثلا در اکرم العلماء و لا تکرم الفساق، متعلق امر و نهی همان تکریم است که در مورد علماء وجوب اکرام است و در مورد فساق حرمت اکرام وجود دارد.

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۸.

۲- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۹.

به عبـارت دیگر عنـاوین و متعلـق امر و نهی در اجتمـاع امر و نهی دو تـا است ولی معنون آنهـا یکی است یعنی هر دو در یک مورد جمع شـده انـد که همان نماز در خانه ی غصبی است. از این رو در کفایه این بحث مطرح شده است که آیا تعدد عنوان مـوجب تعـدد معنون می شود یـا نه. این در حـالی است که بحث تعـادل و ترجیـح، متعلق و عنوان یکی است که گـاه به عـالم اضافه می شود و گاه به فاسق.

الفرق الثانی (۱) : این فرق مهم است و آن اینکه هیچ ارتباطی بین این دو باب نیست. باب اجتماع امر و نهی در جایی است که امر به صدق هر دو داریم یعنی هم صل و هم لا تغصب هر دو از شارع صادر شده است بنا بر این علم داریم که هر دو خطاب، دارای ملاک هستند. اما در باب تعادل و ترجیح، علم به صدق هر دو نداریم بلکه احتمال دارد یکی صدق و دیگری کذب و یا هر دو کذب باشد غایه ما فی الباب حجّت داریم که می توان به یکی عمل کرد.

بنـا بر این تنـازع در بـاب اجتمـاع امر و نهی در مقـام انشـاء نیست بلکه بنـا بر قول به امتناعی کما این صاحب کفایه به آن قائل است، تنازع در مقام امتثال است و بنا بر قول اجتماعی، حتی در مقام امتثال هم تنازع نیست. ولی در باب تعادل و ترجیح، تنازع در مقام انشاء است و امکان ندارد که هر دو دلیل از شارع صادر شده باشد.

ص: ۸۰۸

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص۵۹۹.

بقی هنا نکته [(۱)](#) : تعارض بین دو دلیلین گاهی در ذات است یعنی ذتا با هم تعارض دارند مانند: ثمن العذره سحت و لا بأس ببیع العذره

ولی گاه تعارض در آنها بالعرض است. مثلا در مورد روز جمعه یک دلیل می گوید: صل صلاه الظهر و یک دلیل می گوید: صل صلاه الجمعه. این دو دلیل با هم تعارض ندارند زیرا انسان می تواند در روز جمعه هر دو نماز را بخواند. اما چون دلیل سومی داریم که در روز جمعه یک نماز بیشتر بر انسان واجب نیست. این موجب تعارض بین دو دلیل فوق می شود.

خاتمه: در خاتمه در دو مقام بحث می شود در یک فصل در مورد اجتهاد و در فصل دیگر در مورد تقلید بحث می شود. محقق خراسانی این بحث را در کفایه مطرح می کند ولی شیخ انصاری این بحث را نیاورده است و حق هم با اوست زیرا این بحث جزء مسائل اصولیه نمی باشد. در عین حال، این بحث، بسیار مهم است.

مسائلی برای تحقیق در تابستان:

مسائل اصولی:

۱.تقریر ترتّب با بیان مرحوم محقق نائینی به همراه اشکالاتی که ما به ایشان داریم و بیان آثار ترتّب در فقه.

۲.الفرق بین التعارض و التزاحم

مسائل فقهی:

۱.آیا وحدت افق در ماه شرط است یا نه. مثلا آیا در ثبوت ماه محرم و رمضان وحدت افق شرط است مثلا اگر ماه را ندیدیم ولی در استانبول که هم افق با ما هستند ماه دیده شود؟

۱- المبسوط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۴، ص ۶۰۰.

۲.آیا رؤیت باید رؤیت طبیعی باشد و با چشم غیر مسلح دیده شود یا اینکه با چشم مسلح هم اگر دیده شود (ولی با چشم غیر مسلح نتوان آن را دید) کافی است؟

تحقیق را در صفحاتی که پشت آن سفید باشد و با خط خوانا و یا تایپ شده ارائه دهید.

نکته ی دیگر در مورد منبر در ماه رمضان است. در شرایط امروز که جوانان به سبب تبلیغات مسموم فرهنگی از مساجد فاصله می گیرند باید به گونه ای منبر رویم که جوانان جذب مسجد شوند و در آنها یک نوع تحول فکری ایجاد شود و یک قدم به دین نزدیکتر و یک قدم از معصیت دورتر شوند. این امکان پذیر نیست مگر اینکه انسان برای منبر مطالعه ی کافی داشته باشد و از قرآن و سنت مطالب خود را برگیرد و به دانش های روز هم آشنا باشد. مطالب باید با فطرت جوانان هماهنگ باشد.

دیگر اینکه مجالس ترحیم ما مخصوصا در مسجد اعظم در شأن و مقام قرآن نیست. قرآن مقام مهمی دارد. یکی از شاگردان مرحوم علامه طباطبایی در نزد اشان قرآن را وارونه گذاشت تا صفحه اش را فراموش نکند. علامه به او تذکر داد که این کار را نکند بلکه آن را بردارد و علامتی در آن صفحه بگذارد. مرحوم بروجردی در اتاقی که قرآن بود نمی خوابید و پای خود را دراز نمی کرد. در مجالس ترحیم قاری قرآن درصدد نشان دادن خودش است و با تمام قدرت فریاد می زند و قرآن می خواند و نه کسی به قرآن، نه به آخرت و نه به میّت توجهی ندارد. گویا این مجالس نمایشگاهی است که افراد می خواهند خودشان را نشان دهند. گاه حتی بدتر از آن در میان قرائت قرآن، چای، میوه و مانند آن پخش می گویند و حال آنکه قرآن دستور می دهد: (وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (۱) حتی اگر کسی قرآن می خواند دیگران باید قرآن نخوانند و گوش دهند. همچنین قرآن باید آرام خوانده شود نه با فریاد.

ص: ۸۱۰

۱- اعراف/سوره۷، آیه۲۰۴.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹